LIBRARY OF PRINCETON
OCT 14 1922
THEOLOGICAL SEMINARY.

BX 1784 .N482 1908
Neubert, E.
Marie dans l'Eglise
antaenicaeenne

MARIE

DANS

L'ÉGLISE ANTÉNICÉENNE

IMPRIMATUR :

De Superiorum licentia.

Nivellis, die 26ª Octobris 1907.

H. LEBON.

IMPRIMATUR PARISIIS :

Die 29ª Octobris 1907.

G. LEFEBVRE,

Vic. gen.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

Bibliothèque théologique

MARIE

DANS

L'ÉGLISE ANTÉNICÉENNE

PAR

E. NEUBERT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DEUXIÈME ÉDITION

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

J. GABALDA & Cie

RUE BONAPARTE, 90

—

1908

OCT 14 1922

A

Mgr J. P. KIRSCH

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PRÉLAT DE SA SAINTETÉ PIE X
PROFESSEUR DE PATROLOGIE ET D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE
A L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)

Hommage

de respect et de reconnaissance.

PRÉFACE

L'histoire de la Marialogie a été touchée à différentes reprises par les catholiques, surtout à partir de 1854. Mais les auteurs qui s'en sont occupés, ou bien n'ont traité que des questions particulières, ou bien se sont placés à un point de vue plutôt artistique ou apologétique que proprement historique.

Par contre, plusieurs protestants ont, en ces dernières années, essayé d'écrire l'histoire de ce qu'ils appellent la « mariolâtrie ». Mais leurs recherches ont pour le moins le défaut d'être très superficielles. De plus, préoccupés de démontrer l'illégitimité de la piété catholique envers la Mère de Dieu, ils sont partis de conceptions a priori, d'après lesquelles ils ont

arrangé l'histoire, ne donnant pas la véritable signification des témoignages qu'ils citent, et ne rapportant que les faits favorables à leurs thèses.

Benrath [1], afin de faire voir que le culte de Marie n'est qu'une invention de l'Église, a essayé de montrer que, dans les quatre premiers siècles, Marie n'était qu'une femme ordinaire, d'ailleurs rarement mentionnée; à la suite des luttes ariennes, Jésus, qui jusque-là n'avait été qu'un intermédiaire entre Dieu et les hommes, fut déclaré égal au Père, et Marie prit désormais sa place; devenue bientôt un objet d'adoration, elle en vint finalement à supplanter le Fils et jusqu'au Père céleste.

Peu après Benrath, Rösch a prétendu voir dans le culte de Marie une manifestation du syncrétisme qui se serait opéré entre le catholicisme et les religions antiques : Marie aurait remplacé les déesses païennes, Astarté, Vénus, Déméter, etc. C'est ce qui expliquerait, entre autres faits, l'enthousiasme avec lequel

1. Pour les titres des études de Benrath, Rösch et Lucius, voir la bibliographie qui se trouve en tête de l'ouvrage.

le peuple d'Ephèse accueillit la décision du concile qui confirmait à Marie le titre de Mère de Dieu : ses ovations s'adressaient, en définitive, à son ancienne déesse Artémis.

Lucius a repris récemment cette thèse, mais en lui donnant un fondement plus vraisemblable : d'après lui, Marie n'est pas l'héritière directe des anciennes déesses; c'est indirectement que son culte remonte au paganisme par l'intermédiaire des autres saints qui sont les successeurs immédiats des héros mythologiques. D'abord elle serait restée dans une obscurité à peu près complète ; puis, après qu'on eut commencé à honorer les martyrs et les ascètes, au moment où la pratique de la virginité était devenue une sainteté supérieure, on se serait souvenu que Marie aussi était vierge, et que donc elle aussi devait être honorée. Vers le même temps, Jésus ayant été proclamé Dieu au même titre que le Père, sa Mère devint Mère de Dieu, et ne tarda pas à s'élever infiniment au-dessus des martyrs et des ascètes qui jusque-là l'avaient complètement éclipsée.

Mon travail n'a pas pour but de réfuter directement ces hypothèses; il était conçu

avant que j'en eusse pris connaissance. Je me propose simplement de faire l'exposé historique du développement de la marialogie. Cet exposé suffira, je pense, à démontrer contre Benrath, que dès les premiers siècles Marie eut une place spéciale à côté de Jésus, et contre Rösch et Lucius, que ce n'est ni la mentalité polythéiste ni l'estime exagérée de la virginité qui explique cette place.

La présente étude comprend la première période de l'histoire de la marialogie, qui a pour point de départ la fixation dans les Évangiles des récits relatifs à la naissance de Jésus, et pour point d'arrivée le commencement des luttes ariennes. Elle se divise assez naturellement en deux parties : Marie dans le dogme et Marie dans la piété. Cette division ne signifie pas, cela va sans dire, que je regarde comme opinions libres actuellement des points tels que la virginité perpétuelle, la sainteté, etc., qui sont rangés sous le titre « Piété » ; mon étude est faite du point de vue historique et non du point de vue théologique. La première partie comprend les affirmations dogmatiques que les discussions christologiques des trois premiers

siècles ont fait porter sur Marie, à savoir sa maternité humaine, sa virginité dans la conception de Jésus et sa maternité divine, ainsi qu'une étude sur les origines de l'article du symbole « Natus ex Maria Virgine »; la seconde partie traite des questions dans lesquelles Marie a, dans une certaine mesure, attiré pour elle-même l'attention pieuse des fidèles, c'est-à-dire de sa virginité perpétuelle, de sa sainteté, de sa coopération à la Rédemption, et du culte de vénération et d'invocation dont elle a été l'objet.

Primitivement je ne m'étais proposé d'étudier que la première partie : je croyais qu'on s'était contenté, jusqu'au concile de Nicée, de poser les principes de la piété envers Marie, et que plus tard seulement on avait songé à en tirer les conséquences. C'est peu à peu, en avançant dans mon travail, que j'ai été amené à modifier ma manière de voir.

Avant de terminer, il me reste à exprimer ma plus vive reconnaissance à mon vénéré professeur, M^gr^ J. P. Kirsch, dont la direction m'a été d'un précieux secours dans mon travail.

BIBLIOGRAPHIE

I. — ÉCRITS DES PREMIERS SIÈCLES

Pères de l'Église.

Adamantius, éd. Bakhuyzen, dans la collection : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (G. C. S.).

Clément d'Alexandrie, *Pedagogus* et *Stromates*, 6 premiers livres, éd. Stahlin, G. C. S.

Stromates, l. VII, éd. Migne, *Patrologie Grecque* (P. G.), t. IX.

Eusèbe, *Vita Constantini*, éd. Heikel, G. C. S.

Historia ecclesiastica, éd. Schwartz (5 premiers livres), G. C. S.

Historia ecclesiastica, à partir du l. VI, éd. Migne, P. G., t. XX.

Grégoire le Thaumaturge, *Sermo de nativitate Christi*, éd. Pitra, *Analecta sacra*, IV, p. 386 ss.

Hippolyte, *Philosophumena*, éd. Duncker et Schneidewin, Göttingen.

Adversus Noetum, éd. Migne, P. G., t. X.

Écrits exégétiques et homilétiques, éd. Bonwetsch et Achelis, G. C. S.

Ignace, éd. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, 2e éd., Tübingen.

Irénée, *Adversus haereses*, éd. Migne, P. G., t. VII.

Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, éd. Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, dans *Texte und Untersuchungen*, XXXI, fasc. 1.

JUSTIN, 3e éd. OTTO, *Corpus Apologetarum*, Iena.
LACTANCE, éd. MIGNE, *Patrologie Latine*, t. VI, VII.
MÉTHODE, éd. MIGNE, P. G., t. XVIII.
ORIGÈNE, *Contra Celsum*, éd. KOETSCHAU, G. C. S.
Commentarium in Joannem, éd. PREUSCHEN, G. C. S.
Autres écrits, éd. MIGNE, P. G., t. XII, XIII, XIV.
TERTULLIEN, éd. OEHLER, Leipzig.

Apocryphes du Nouveau Testament.

Neutestamentliche Apokryphen, éd. HENNECKE (E.), Tübingen u. Leipzig, 1904.
Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, HENNECKE (E.), Tübingen, 1904.
Acta Apostolorum apocrypha, éd. LIPSIUS-BONNET, Leipzig. 1891-1898.
Acta Pauli, 2 éd. SCHMIDT (C.), Leipzig, 1905.
Evangelia apocrypha, 2e éd. TISCHENDORF, Leipzig, 1876.
Oracula sibyllina, éd. GEFFCKEN, G. C. S.

II. — ÉTUDES CONTEMPORAINES (1).

BENRATH (K.), *Zur Geschichte der Marienverehrung*, Theologische Studien u. Kritiken, 1886, p. 7-94, 107-266.
HAHN, *Bibliothek der Symbole u. Glaubensregeln*, 3e éd., Breslau, 1897.
HARNACK (AD.), *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., Freiburg-i.-B. u. Leipzig, 1894-1897.
HERZOG (G.), *La virginité de Marie après l'enfantement*, Revue d'histoire et de littérature religieuse, 1907, p. 327-340.
HERZOG-HAUCK, *Real-Encyklopädie*, 3e éd., Leipzig.
HILGENFELD, *Loofs gegen Heckel*, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 43.

(1) Je ne mentionne ici, parmi les ouvrages dont je me suis servi, que ceux qui ont directement trait aux points touchés dans ce travail, et qu'il est de quelque intérêt de consulter. J'omets en conséquence ceux qui ne présentent aucune originalité scientifique, et ceux qui se rapportent uniquement à l'exégèse du Nouveau Testament (pour et contre la conception virginale), vu que je n'étudie ici l'histoire de la marialogie qu'à partir de la fixation, dans les Évangiles, des récits relatifs à la naissance de Jésus.

Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884.

Hilgenfeld, *Judentum u. Judenchristentum*, Leipzig, 1886.

Kattenbusch (F.), *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894-1900.

Kirsch (J. P.), *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Forschungen zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, I (1900).

Lagrange, *Revue biblique*, 1900, p. 618-620; 1906, p. 502-506.

Lehner (F. A.), *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten*, 2e éd., Stuttgart, 1886.

Liell (H. F. J.), *Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau... auf den Kunstdenkmälern der Katakomben*, Freiburg-i.-B., 1887.

Linsenmann, *Über Marien- u. Heiligenverehrung im christlichen Kultus*, Theologische Quartalschrift, 69 (1887).

Livius (Thom.), trad. Phil. v. Arenberg u. H. Dhom, *Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten sechs Jahrhunderte*, Trier, 1901-1907.

Lucius (E.). — Anrich (G.), *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen, 1904.

Newman (J. H.), *Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic teaching considered in a letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D., on occasion of his Eirenicon of 1864*, New impression, London, 1900.

Rösch (G.), *Astarte-Maria*, Theologische Studien u. Kritiken, 1888.

Schürer (E.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e éd.

Terrien (J. B.) S. J., *La Mère de Dieu et la Mère des Hommes*, Paris, 1902.

Tixeront (J.), *La théologie anténicéenne*, 2e éd., Paris, 1905.

Vacandard (E.), *Études de critique et d'histoire religieuse : les origines du Symbole des Apôtres*, Paris, 1905.

Vacant-Mangenot, *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris.

Voisin (G.), *L'origine du symbole des Apôtres*, Revue d'histoire ecclésiastique, 1902, p. 297 ss.

Wetzer u. Welte's *Kirchenlexicon*, 2e éd., Freiburg-i.-B.

Wilpert (J.), *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg-i.-B., 1903.

Zahn, *Brüder- u. Vetter Jesu*, Forschungen, VI, 1900.

PREMIÈRE PARTIE

MARIE DANS LE DOGME

CHAPITRE PREMIER

MATERNITÉ HUMAINE.

Un jour que Jésus se trouvait de retour dans sa patrie, à la suite de ses premières prédications, « il se mit à enseigner dans la synagogue. Et la foule, en l'entendant, était frappée d'étonnement et disait : D'où viennent à celui-ci ces choses? quelle est la sagesse qui lui a été donnée et les miracles qui se font par ses mains? N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie?... et ils se scandalisaient à son sujet » (Marc, VI, 1-3).

De toutes les affirmations relatives à Marie, la vérité de sa maternité était la seule que ses contemporains ne songeassent jamais à mettre en doute; c'est cependant celle que l'Église naissante eut bientôt à défendre avec le plus de force et de ténacité.

Au moment où l'Évangile faisait son apparition dans le monde, il se trouva en présence d'un puissant mouvement de renouveau religieux. Les âmes sentaient vivement l'insuffisance des vieilles reli-

gions à satisfaire leurs besoins les plus profonds; elles aspiraient à de plus grandes certitudes au sujet du monde surnaturel, et à des relations plus intimes avec la divinité; c'était, de toutes parts, un appel vers la délivrance et l'expiation. Le christianisme, en venant révéler le nom du Dieu auquel on élevait des autels avant de le connaître, et réaliser la vie d'intimité entre l'homme et la divinité, devait trouver dans ce mouvement religieux un secours très propice à son expansion. Il y trouva aussi un des plus redoutables dangers qu'il ait jamais courus.

Avant de rencontrer l'Évangile, on avait cherché une satisfaction à ces nouvelles aspirations dans un syncrétisme bizarre, qui prenait de toutes les religions ce que chacune semblait offrir de plus propre à contenter les âmes. On prétendait en faire autant du christianisme, en accepter les données susceptibles de s'harmoniser avec les tendances générales de la religion qu'on rêvait, et rejeter celles qui paraissaient inconciliables. Or, un des dogmes essentiels de cette religion, c'était l'opposition entre la matière et l'esprit. Ce besoin de délivrance, qu'on sentait si vivement, avait abouti à une certaine conception de la création : se délivrer, c'était se délivrer de la vie des sens et de la matière, qui retenaient l'âme captive et l'empêchaient de s'élever vers la vie supérieure; la matière était donc l'ennemie de l'es-

prit; elle ne pouvait être qu'essentiellement mauvaise, et devait avoir été produite, non par le Dieu suprême, mais par un être inférieur et malfaisant. La conséquence directe de cette conception, par rapport à la doctrine de l'Évangile, était que l'envoyé du Dieu bon ne pouvait avoir pris un corps véritable, et que, par conséquent, il n'était pas né de Marie. La question qui avait scandalisé les habitants de Nazareth, allait scandaliser encore une immense multitude d'âmes dans le monde entier; mais les termes du rapport étaient intervertis : on ne s'étonnait plus que le fils de Marie fût doué d'une sagesse divine et eût le pouvoir de faire des miracles, on s'étonnait que celui qui était doué de cette sagesse et de ce pouvoir merveilleux fût fils de Marie.

Pendant toute la période anténicéenne, et même encore au delà, ce scandale devait se perpétuer et provoquer la formation de ces innombrables sectes qui eussent dû absorber dans leur sein l'Église fondée par Jésus-Christ, si cette Église n'avait pas reçu des promesses d'immortalité. Parmi ces sectes, il suffit de citer ici celles qui ont le plus attiré l'attention des premières générations chrétiennes, et qui, par réaction, ont le plus contribué à l'affirmation de la doctrine traditionnelle touchant le Sauveur, c'est-à-dire de sa naissance de Marie.

Déjà « le père des hérétiques », Simon le Ma-

gicien, de Samarie, professait des théories qui allaient à nier l'humanité de Jésus. A l'entendre, il était lui-même la Puissance suprême, le Père qui domine toutes choses. Comme les anges, par suite de leurs rivalités, négligeaient la direction du monde, Simon avait quitté le ciel pour rétablir l'ordre. C'était lui qui était descendu comme Père en Samarie, qui était venu comme Saint-Esprit parmi les nations, et qui s'était manifesté comme Fils chez les Juifs. « Il avait voulu paraître homme quoiqu'il ne fût pas homme, et avait, pensait-on, souffert en Judée, quoiqu'il n'eût pas souffert [1] ». L'habile magicien réussit, grâce à une propagande active, à faire accepter ses théories par presque tous les habitants de sa patrie, et trouva même des adorateurs parmi les autres nations [2].

A Simon semble se rattacher, par l'intermédiaire de Ménandre, qui professait un docétisme peu différent, l'hérésiarque Saturnin d'Antioche. Il enseignait un Père unique et inconnu, créateur des anges. Sept d'entre eux, parmi lesquels le dieu des Juifs, formèrent le monde et les hommes. De ceux-ci, les uns sont radicalement mauvais; les autres, animés d'une étincelle de vie qu'envoya la Vertu d'en haut, sont capables de salut. Jésus

1. Irénée, *Adv. haer.*, I, 23, 1-4; éd. cit., col. 670 ss.
2. Justin, *Apol.*, I, 26; éd. cit., I, 80.

vient afin de sauver les bons et d'anéantir les méchants avec les démons, et surtout le dieu des Juifs. Le Sauveur est « sans naissance, sans corps et sans forme; c'est en apparence seulement qu'il s'est manifesté homme [1] ».

D'autres hérétiques, dont les noms ne sont pas arrivés jusqu'à nous, répandaient des doctrines semblables, surtout en Orient. Saint Ignace d'Antioche, tandis qu'il était conduit à Rome pour y être dévoré par les bêtes, prémunit les fidèles d'Éphèse, de Tralles et de Smyrne, contre les faux docteurs qui faisaient une active propagande de leurs erreurs [2]. D'après eux, le Christ n'était pas

1. Irénée, *Adv. haer.*, I, 24; éd. cit., col. 673 ss.

2. Il me semble impossible d'admettre l'identification des hérétiques combattus dans ces trois lettres, avec ceux qu'Ignace vise dans les lettres aux Magnésiens et aux Philadelphiens; les premiers sont des gnostiques; les seconds, des chrétiens judaïsants. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les affirmations qu'il porte sur les uns et les autres.

Gnostiques.	Judéo-Chrétiens.
Dogmes :	
Doctrines *mortelles ; Ad Trall.*, 6, 11.	Vieilles fables *inutiles; Ad Magn.*, 8, 10, 11.
Néant.	Basées sur une exégèse subtile; *Ad Phil.*, 6, 8.
Négation de la vie de Jésus; *Ad Trall.*, 10 ; *Ad Smyrn.*, 2, 5;	Néant.
Et de sa mort rédemptrice; *Ad Smyrn.*, 4.	Néant.

venu en chair [1], sa vie n'avait pas été véritable, sa passion en particulier n'avait été qu'apparente (τὸ δοκεῖν πεπονθέναι) [2] et, en conséquence, était sans

Conduite :

Abstention de l'Eucharistie ; *Ad Smyrn.*, 7. Néant.	Vont à une *autre* réunion eucharistique ; *Ad Phil.*, 6. Κατὰ νόμον ζῆν, σαββατίζειν, ἰουδαΐζειν : *Ad Magn.*, 8, 9, 10.

Attitude à leur égard :

Les fuir comme des bêtes féroces ; *Ad Smyrn.*, 4, 7 ; *Ad Trall.*, 6, 9, 11.	Néant.

Leur conversion :

Difficile, possible à Jésus seul ; *Ad Ephes.*, 7 ; *Ad Smyrn.*, 4.	*Facile*, pourvu qu'ils rentrent dans la communion de l'évêque ; *Ad Phil.*, 3, 8.

Reste que, contre les judaïsants aussi, saint Ignace affirme la naissance, la passion et la résurrection de Jésus (*Ad Magn.*, 11 ; *Ad Phil.*, 9), mais on ne peut pas en conclure qu'ils la niassent. Saint Ignace leur dit : Vos fables et vos observances sont vaines ; je ne connais qu'une chose véritable, ce que l'Évangile me raconte de mon unique Sauveur : qu'il est né de Marie, qu'il a souffert sous Ponce-Pilate et qu'il est ressuscité. D'ailleurs, cette affirmation de la vie véritable de Jésus devait se présenter naturellement à son esprit, préoccupé qu'il est avant tout des négations des docètes. On comprend que, s'il a eu affaire à deux sectes, il ait fait mention, même contre les judaïsants, de la vie de Jésus ; on ne comprend pas, s'il a visé des hérétiques d'une seule espèce, pourquoi il reproche aux uns de judaïser et non aux autres, à ceux-ci de s'abstenir de l'Eucharistie et non à ceux-là, ni pourquoi le pardon est tantôt facile et tantôt presque impossible.

1. *Ad Smyrn.*, 5 ; *Ad Eph.*, 7, etc.
2. *Ad Trall.*, 10 ; *Ad Smyrn.*, 2, 5.

effet pour notre salut [1]. Il n'y avait pas non plus de résurrection véritable, ni pour Jésus, ni pour ses disciples [2], et l'Eucharistie n'avait plus de sens [3].

Saint Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens, parle également de séducteurs qui nient que le Christ soit venu en chair [4].

Quels étaient au juste les hérétiques visés par saint Ignace et saint Polycarpe? Leur identité n'est pas facile à établir, car les deux évêques ne relèvent guère, parmi les doctrines nouvelles, que les points par où elles s'opposaient plus directement à la tradition chrétienne, c'est-à-dire la négation de l'humanité du Christ avec ses conséquences immédiates. Or cette négation n'était pas le fait de tel ou tel inventeur de système, elle était la conclusion logique de toute une conception religieuse.

On n'en était pas encore à l'époque de la grande lutte entre la Gnose et l'Église, mais déjà le péril était ou paraissait redoutable aux yeux des chefs ecclésiastiques. Bien que les faux docteurs n'eussent pas encore fait de conquêtes dans les Églises auxquelles saint Ignace adresse ses lettres [5], le

1. *Ad Smyrn.*, 4; cf. *Ad Ephes.*, titre, 1, 9, 17, 18; *Ad Trall.*, 2; *Ad Smyrn.*, 2, 5.
2. *Ad Trall.*, 9; *Ad Smyrn.*, 2, 5.
3. *Ad Smyrn.*, 7; cf. *Ad Ephes.*, 5.
4. Cap. 7.
5. *Ad Ephes.*, 6, 8, 9; *Ad Trall.*, 8.

saint évêque jette des cris d'alarme comme si ces Églises étaient sur le point de tomber entre leurs mains. Il est touchant de voir comment, traîné par une soldatesque brutale à travers les chemins de la Syrie et de l'Asie, il oublie ses propres souffrances, et les mystères célestes qu'il a entrevus dans ses révélations[1], et jusqu'à son ardent désir d'être moulu par la dent des bêtes, afin d'être uni au Christ[2], pour ne plus songer qu'à une chose : au danger que les novateurs font courir à la foi. C'est une pensée qui le hante d'un bout à l'autre de ses lettres, et il ne trouve pas d'expression assez énergique pour flétrir les docteurs de mensonge.

Il y avait des remèdes généraux au mal : l'union à l'évêque, l'assistance aux réunions liturgiques et la fuite des hérétiques[3]. Il fallait aussi répondre directement aux doctrines nouvelles, et prouver la vérité de l'humanité du Christ. La meilleure démonstration, c'était évidemment la vie même du Sauveur[4]. Deux moments surtout de cette vie étaient décisifs : sa naissance de la Vierge et sa passion. Ce sont là les mystères par excellence du Sauveur qu'il faut « proclamer à grands cris » (μυστήρια κραυγῆς)[5]. Encore saint Ignace considère-t-il la pas-

1. *Ad Trall.*, 4, 5.
2. *Ad Ephes.*, 1 ; *Ad Trall.*, 4 ; *Ad Rom.*, passim.
3. *Ad Ephes.*, 7, 16 ; *Ad Smyrn.*, 4, 7 ; *Ad Trall.*, 6, 9, 11.
4. *Ad Trall.*, 9 ; *Ad Smyrn.*, 1 ; *Ad Ephes.*, 18, etc...
5. *Ad Ephes.*, 19.

sion plutôt par rapport à sa valeur rédemptrice que comme une preuve de l'humanité de Jésus. Le grand argument restait donc l'origine humaine que le Christ avait tirée de Marie; aussi est-ce sur cette origine humaine qu'il revient toutes les fois qu'il veut répondre aux gnostiques; souvent même il l'exprime dans le même passage par deux ou trois termes synonymes. Il écrit dans sa lettre aux Éphésiens :

« Il en est quelques-uns qui, par un mensonge effronté, colportent le nom (de chrétiens) tout en faisant des actions indignes de Dieu; il faut les fuir comme des bêtes féroces. Ce sont des chiens enragés, qui mordent à la dérobée; il faut vous en garder, car ils sont difficiles à guérir. Il n'y a qu'un médecin, chair et esprit, *engendré* et non engendré, Dieu *incarné*, vie véritable dans la mort, *de Marie* et de Dieu, d'abord passible et ensuite impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur[1] ».

Plus loin il revient sur la même affirmation :

« Où le sage? où est le disputeur? où est la glorification de ceux qu'on dit intelligents? Notre Dieu Jésus le Christ a été porté dans le *sein de Marie* (ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας) selon les desseins de Dieu, (étant) *de la semence de David* et du Saint-Esprit; *il a été engendré* et baptisé, afin de purifier l'eau par sa passion. Le prince de ce siècle ne s'est pas

1. *Ad Ephes.*, 7.

aperçu de la virginité de Marie et *de son enfantement,* comme non plus de la mort du Seigneur, trois mystères retentissants qui ont été accomplis dans le silence de Dieu... Je vous écrirai une seconde lettre... surtout si Dieu me révèle que vous êtes unanimes dans la foi à Jésus-Christ, qui, *selon la chair, est de la race de David, fils de l'homme* et Fils de Dieu[1] ».

Il s'exprime non moins énergiquement dans sa lettre aux Tralliens :

« Bouchez-vous les oreilles si l'on vous parle d'une autre doctrine que de Jésus-Christ, *qui est de la race de David, qui est de Marie, qui vraiment a été engendré,* etc.[2] ».

De même aux Smyrniotes :

« Je glorifie Jésus-Christ, le Dieu qui vous a donné une telle sagesse; car j'ai appris que vous êtes affermis dans une foi inébranlable..... croyant que le Seigneur est *vraiment de la race de David selon la chair ;* Fils de Dieu, selon la volonté et la puissance de Dieu *vraiment né d'une Vierge*[3] ».

Ainsi, déjà pour saint Ignace, la maternité de Marie était le garant principal de l'humanité de Jésus[4].

1. *Ad Ephes.*, 18-20.
2. *Ad Trall.*, 9.
3. *Ad Smyrn.*, 1.
4. Même en écrivant contre les judaïsants, il mentionne, en passant, la vérité de la naissance de Jésus : *Ad Magn.*, 11; *Ad Phil.*, 9.

Si vives qu'eussent été les préoccupations de l'évêque d'Antioche, ce n'est qu'une vingtaine d'années après sa mort qu'éclata la grande crise docétique. Les deux principaux adversaires de l'Église furent Valentin et Marcion.

Le système des Valentiniens est un des plus compliqués parmi les systèmes gnostiques, et d'autant plus difficile à connaître que chacun des disciples de Valentin le modifiait au gré de son imagination. Les points fondamentaux, les seuls qui nous intéressent ici, sont les suivants. Au-dessus de tous les êtres se trouve le Dieu[1] ineffable, l'Abîme, qui a pour épouse le Silence (féminin en grec : ἡ Σιγή). D'eux procèdent une série de quinze couples d'êtres divins ou éons, qui peuplent le Plérôme. Parmi ces éons se trouvent l'éon Christ et l'éon Jésus, qui quelquefois ne forment qu'un seul être. Le dernier des éons, la Sagesse, par suite d'une faute ou d'une ignorance, donne naissance à un être monstrueux, qui, à son tour, produit le Démiurge, le dieu des Juifs, lequel se croit le Dieu suprême. C'est à lui que le monde matériel et les hommes doivent leur origine. Les hommes se divisent en trois classes : ceux qui ne

1. Je ne mentionne pas Basilide, à qui saint Irénée (*Adv. haer.*, I, 24, 3-7 ; éd. cit., 675 ss.) impute également un docétisme assez radical. Il semble, au contraire, que sa doctrine se soit plutôt rapprochée de celle de Carpocrate, à la juger d'après Clément d'Alexandrie.

sont formés que d'éléments hyliques, ceux qui ont en outre un élément psychique, et ceux qui, de plus, renferment un élément pneumatique. Les pneumatiques — les Valentiniens — vont fatalement au séjour des éons, quelle que soit leur conduite; les hyliques périssent fatalement; les psychiques — les chrétiens vulgaires — peuvent être sauvés ou damnés; c'est pour eux qu'il y a une morale, et pour eux que le Sauveur a dû venir. Ce Sauveur n'a qu'un corps apparent; « il est né *par* la Vierge et non *de* la Vierge, car, descendu dans la Vierge, il est venu dans ce monde par mode de *passage* plutôt que de *génération,* par elle et non d'elle; elle fut pour lui *non une mère,* mais une *voie*[1] »; il a passé à travers Marie « comme l'eau passe à travers un canal ». Lors de son baptême, l'éon Jésus descend sur lui, et, au moment de la passion, il remonte au ciel avec l'élément pneumatique, laissant souffrir l'élément psychique revêtu d'une apparence hylique.

Cette religion d'aristocrates eut bientôt une vogue immense. Valentin lui-même jouissait de la réputation d'un esprit puissant et éloquent, au point qu'il put espérer quelque temps de monter sur le siège de saint Pierre[2], et parmi ses disciples, plusieurs n'étaient pas moins illustres que le

1. Tertullien, *De carne Christi,* 27; éd. cit., II, 411.
2. Tertullien, *Adv. Valent.,* 1, 4; éd. cit., II, 385.

maître. Ce n'est qu'après une lutte de près d'un siècle que l'Église eut raison de la secte redoutable.

Vers le même temps à peu près naquit l'hérésie des Marcionites. Son auteur n'était pas un subtil métaphysicien, et sa théologie n'était rien moins que gnostique, si ce mot exprime la prétention de trouver aux questions relatives à Dieu, au mal, à l'homme et à sa rédemption, des solutions profondes, accessibles seulement à une élite d'intellectuels. Mais elle se rencontrait avec le gnosticisme dans la condamnation de la matière et de tout ce qui touchait au corps de l'homme. Fortement frappé par le caractère de miséricorde et de bonté du Dieu de l'Évangile, Marcion ne pouvait concilier ce Dieu avec le Dieu cruel, vindicatif et inconstant de l'Ancien Testament. Il enseigna en conséquence deux Dieux différents. Le monde que le dieu cruel avait tiré d'une matière préexistante radicalement mauvaise, devait lui-même être mauvais. Or, voici que « la quinzième année du règne de Tibère, daigna descendre du ciel Jésus-Christ, l'esprit sauveur ». Il ne pouvait, pour se manifester aux hommes, se revêtir d'une chair véritable, œuvre du dieu méchant. Il n'eut donc qu'un corps apparent(*putativa corpulentia*), et, par conséquent, n'était pas né de la Vierge. Ce Jésus se mit à contredire les prophètes, la Loi et les œuvres de la création, et fut mis en croix par les

puissances du dieu créateur. Il alla prêcher dans les enfers où il convertit les pécheurs, tandis que les justes, refusant de croire en lui, n'eurent pas de part à son salut. Les hommes seront sauvés s'ils mettent leur espoir en Jésus et s'abstiennent des œuvres du dieu créateur, en particulier du mariage et de certains aliments. Il ne pouvait, dans une pareille doctrine, être question d'une résurrection de la chair. Des livres de l'Écriture sainte, Marcion rejeta tous ceux de l'Ancien Testament et la plupart de ceux du Nouveau ; il ne conserva que saint Paul mutilé et l'Évangile selon saint Luc, dont « il retrancha tout ce qui a trait à la génération du Seigneur [1] ».

Parmi les disciples de Marcion, il n'y a lieu de faire une mention spéciale que d'Apelle, qui systématisa les doctrines incohérentes du maître et mitigea son docétisme absolu : il attribua à Jésus une chair véritable, mais « une chair sans naissance », un corps tiré « des astres et des substances du monde supérieur [2] ».

Nulle secte gnostique n'eut, à beaucoup près, un succès comparable à celui du marcionisme. C'est que la nouvelle doctrine n'était plus un système de spéculations savantes, c'était une religion essentiellement pratique. Apelle traduit sans doute

1. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 2 ; éd. cit., col. 688.
2. Tertull., *De carne Christi*, 6 ; éd. cit., 436.

fidèlement la pensée du maître quand il dit : « Peu importe la théorie qu'on professe : seront sauvés tous ceux qui auront mis leur espoir dans le crucifié, pourvu qu'ils soient trouvés pratiquant le bien [1] ». Et la religion de Marcion, avec son Dieu d'amour et sa haute austérité morale, était faite pour attirer un grand nombre de fidèles. D'ailleurs, cet ancien marchand qu'était Marcion, s'il se trouva incapable d'inventer un système cohérent, avait au plus haut degré l'esprit pratique. Il ne s'adressait pas à des initiés, il voulait gagner tous les chrétiens à sa foi. Aussi donnait-il à ses prédications et à ses réunions une très grande publicité, et fondait-il partout des communautés fortement organisées et douées d'une hiérarchie régulière. Il n'est donc pas étonnant que, peu après son apparition, la doctrine nouvelle se soit rapidement répandue dans tout l'univers. Saint Justin constate déjà dans sa première apologie qu'elle a envahi tout le genre humain [2].

L'Église eut conscience qu'il y allait de sa vie dans la lutte contre ces deux hérésies ; mais elle ne pouvait leur opposer ni conciles généraux, ni pouvoir central fortement organisé et unanimement reconnu, ni corps de doctrines savamment élaborées et nettement formulées par des théolo-

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 13, 5 ; éd. cit., I, 456.
2. *I Apol.*, 26 ; éd. cit., I, 82.

giens. Elle fut réduite à une lutte, pour ainsi dire, corps à corps, avec les erreurs rivales, soit par la simple affirmation des antiques croyances — ce qui devait être le cas ordinaire —, soit par la réfutation des dogmes nouveaux, si l'un ou l'autre de ses enfants se sentait de taille à se mesurer directement avec ses redoutables adversaires. Il est évident que dans cette opposition aux nouveautés, toutes les spéculations des hérétiques n'attiraient pas au même degré l'intérêt des défenseurs de la saine tradition ; la lutte se concentra naturellement autour des points qui touchaient directement à la doctrine de l'Église, c'est-à-dire autour de la distinction entre le Dieu de l'Ancien et le Dieu du Nouveau Testament, et autour de la christologie docétique. Or Valentin et Marcion, pour nier l'humanité de Jésus, avaient nié sa naissance de Marie. L'affirmation de la maternité de Marie devenait ainsi l'argument décisif en faveur de la christologie orthodoxe.

Le premier écrivain qui entreprit une réfutation systématique des novateurs, ce fut le philosophe Justin. Malheureusement, ni son *Traité contre toutes les hérésies,* ni son *Traité contre Marcion* ne nous ont été conservés. Tout aussi regrettable est la perte des ouvrages d'un autre auteur remarquable, Méliton de Sardes, qui avait écrit deux traités Περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ et Περὶ σαρκώ-

σεως Χριστοῦ, dans lesquels il combattait les gnostiques et les marcionites.

Par contre nous possédons, du moins dans leur traduction latine, les cinq livres sur *La prétendue Gnose démasquée et réfutée*, de saint Irénée. L'évêque de Lyon n'avait visé d'abord que le Valentinianisme ; mais, comme il y trouvait la récapitulation de tous les systèmes gnostiques, il mentionna aussi les hérésies qui avaient précédé celle de Valentin. Il voulut réfuter point par point toutes les erreurs de la fausse Gnose, et eut ainsi naturellement à défendre la vérité de la naissance de Jésus. C'est dans l'Écriture qu'il chercha tout d'abord ses preuves, comme on pouvait s'y attendre.

Dieu avait dit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Si donc il n'a rien reçu de l'homme, en venant sur la terre, il n'a pas été constant avec lui-même. « Ils se trompent, ceux qui prétendent qu'il n'a rien pris de la Vierge ; en niant qu'il ait hérité de la chair (d'Adam), ils nient sa ressemblance » (avec le premier homme)[1]. « Saint Paul dit clairement dans l'épître aux Galates (IV, 4) : Dieu envoya son Fils fait de la femme ; et dans l'épître aux Romains (I, 3, 4), il parle du Fils de Dieu fait de la semence de David selon la chair »[2].

1. *Advers. haer.*, III, 22, 1 ; éd. cit., col. 955 s.
2. *Ib.*, col. 956.

D'ailleurs Jésus lui-même s'est appelé *Fils de l'homme*. « Pourquoi se proclamait-il fils de l'homme, s'il n'a pas daigné naître de l'homme[1] ? » Sa vie n'a-t-elle pas été celle d'un homme né d'une femme ? « S'il n'avait rien reçu de Marie, jamais il n'eût pris les aliments terrestres par lesquels se nourrit un corps terrestre ; il n'eût pas, après avoir jeûné pendant quarante jours comme Moïse et Élie, eu faim et désiré de la nourriture ; Jean, son disciple, n'eût pas écrit de lui : Jésus, fatigué de la marche, s'assit, etc. »[2]. « Il était, du reste, inutile de descendre en Marie : pourquoi entrer en elle alors qu'il ne voulait rien prendre d'elle[3] ? »

Si, en effet le Verbe a voulu naître de Marie, c'est que sa mission de Sauveur l'exigeait ; et c'est pourquoi, à côté des preuves scripturaires, saint Irénée en cite une autre qui les domine toutes en importance, la preuve tirée de l'économie de la rédemption. Pour qu'Adam et l'humanité fussent sauvés, il fallait que le Sauveur fût lui-même homme, et qu'il tirât sa nature humaine de l'humanité même qui avait été perdue en Adam. De là l'importance de sa naissance de Marie ; si elle n'est pas réelle, notre rédemption non plus ne sera pas réelle. « Pourquoi Dieu n'a-t-il pas une

1. *Adv. haer.*, IV, 33, 2 ; col. 1073.
2. III, 22, 2 ; col. 956 ss.
3. *Ib.*, col. 956.

seconde fois pris de la terre, et pourquoi a-t-il voulu former Jésus de Marie? C'est afin que le Sauveur fût de la création même qui devait être sauvée, et qu'il récapitulât celui qui avait été formé jadis, en gardant sa ressemblance[1]. »

« Le Verbe s'est fait chair..., aussi ceux qui prétendent qu'il ne s'est manifesté qu'en apparence, qu'il n'est pas né dans la chair, qu'il ne s'est pas fait homme, sont encore sous l'antique damnation[2]. »

Abraham et les prophètes ont prédit un Sauveur réel; si celui qui est venu n'a été qu'apparent, nous ne sommes sauvés qu'en apparence, et il faut attendre un autre Rédempteur. « Or, nous avons montré que c'est la même chose de s'être manifesté en apparence et de n'avoir rien pris de Marie. Il n'avait pas vraiment de la chair et du sang pour nous racheter, s'il n'a pas récapitulé en lui-même ce qui avait été jadis créé en Adam[3]. »

Sans s'attarder longuement à établir directement la maternité de Marie, saint Irénée l'affirme indirectement dans les très nombreux passages où il parle de la Mère de Jésus, soit qu'il démontre la naissance virginale, soit qu'il prouve la filiation

1. *Adv. haer.*, III, 21, 10; 22, 1; éd. cit., col. 955; du même, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 33; éd. cit., 19.
2. III, 18, 7; éd. cit., col. 937.
3. V, 1, 2; éd. cit., col. 1122; Εἰς ἐπίδειξιν τ. ἀπ. κ., 38, 39; éd. cit., 21 s.

divine de l'enfant né de Marie, soit qu'il explique la coopération de la Vierge à l'œuvre de la rédemption. Cependant, eu égard à l'étendue de l'*Adversus haereses*, la maternité de Marie occupe une place relativement peu considérable. Saint Irénée a fort bien vu que les doctrines nouvelles se réduisaient à la négation de l'identité entre le Dieu de Moïse et le Dieu de Jésus, et au docétisme christologique [1]. Mais il n'a pas aussi bien su mettre ces deux points en relief. La première des deux erreurs, il la pourchasse avec un acharnement inlassable à travers les longues réfutations des quatre derniers livres de son ouvrage. Les autres idées se groupent tant bien que mal autour de cette idée centrale; la place des différentes questions lui est souvent fournie par une association accidentelle d'idées, et le relief qu'il leur donne dépend beaucoup moins de leur importance relative, que du nombre d'arguments qu'il a sous la main. Du reste, le but qu'il poursuit explique son procédé : ayant mieux étudié les systèmes gnostiques qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui, il voulait faire connaître à son correspondant tout ce qu'il en savait lui-même et lui fournir des arguments aussi nombreux que possible contre chacune des erreurs démasquées. C'est ce qui l'a amené à entrer dans tant de détails, au risque de faire de son ouvrage

1. *Adv. haer.*, IV, préface, 3; éd. cit., col. 974.

un amoncellement de matériaux plutôt qu'une construction harmonieuse. Mais il va sans dire que, pour ses contemporains, la réfutation des hérétiques était plus simple. Lui-même, du reste, indique le grand argument auquel, en définitive, tous ont à revenir : la foi traditionnelle de l'Église. Déjà avant l'auteur du *De Praescriptione,* il insiste très fortement sur la nécessité de s'en tenir à la doctrine prêchée par Jésus-Christ et les Apôtres, fidèlement transmise par les successions des évêques et enseignée par la seule Église catholique. Or, cette foi traditionnelle, c'était la croyance en un seul Dieu créateur, et en Jésus-Christ son Fils, qui avait daigné naître de la Vierge :

« A supposer que les apôtres ne nous eussent pas laissé d'écrits, ne faudrait-il pas s'attacher aux prescriptions de la tradition transmise par eux à ceux à qui ils confiaient les Églises? C'est à ces prescriptions qu'adhèrent les nombreux peuples barbares parmi ceux qui croient au Christ. Sans papier ni encre, ils ont leur salut écrit dans leurs cœurs par l'Esprit-Saint, et ils conservent jalousement l'antique tradition : ils croient en un seul Dieu créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment, par Jésus-Christ, Fils de Dieu, lequel, à cause de son extrême amour envers sa créature, a daigné *naître d'une Vierge* [1], unissant

1. Eam quae esset ex Virgine generationem sustinuit.

par lui-même l'homme à Dieu; a souffert sous Ponce Pilate; est ressuscité; a été reçu dans les splendeurs, et viendra plein de gloire, Sauveur de ceux qui sont sauvés, Juge de ceux qui sont jugés, envoyant dans le feu éternel les corrupteurs de la vérité, les contempteurs de son Père et de sa venue (*adventus* = naissance). Ceux qui ont reçu cette foi sans la lire dans des écrits sont, par rapport à notre langue, des barbares; mais par rapport à leurs pensées, à leurs mœurs et à leur vie, ils sont très sages grâce à leur foi, et ils sont agréables à Dieu, vivant dans la justice, la chasteté et la sagesse. Si quelqu'un vient à leur raconter, en leur langue, les fables des hérétiques, aussitôt, se bouchant les oreilles, ils s'enfuiront le plus loin possible, ne supportant même pas d'entendre une conversation blasphématoire. C'est ainsi que, grâce à cette antique tradition apostolique, ils ne laissent même pas entrer dans leur esprit ces monstruosités; encore moins admettent-ils parmi eux des réunions ou un enseignement hérétiques [1] ».

Un document contemporain de saint Irénée, peut-être même un peu antérieur, sorti de la plume, non d'un savant controversiste, mais d'un prêtre qui avait plus de bonne volonté que de

1. *Adv. haer.*, III, 4, 1-2; éd. cit., col. 855 s.; cf. I, 10, 1: col. 549; IV, 9, 2; col. 998.

science, nous montre d'ailleurs comment la masse des fidèles devait se comporter en face des affirmations nouvelles : ce sont les *Actes de Paul*, originaires d'Asie Mineure, et destinés à une grande diffusion. L'auteur ne parle pas de la filiation des éons ni des tragédies qui se sont jouées dans le Plérôme. D'après lui, Simon et Cléobius, qui personnifient la Gnose, enseignent la doctrine suivante : « Il ne faut pas admettre les prophètes; Dieu n'est pas tout-puissant; il n'y aura pas de résurrection de la chair; l'homme n'a pas été créé par Dieu; *le Seigneur n'est pas venu en chair et n'est pas né de Marie;* le monde est l'œuvre non de Dieu, mais des anges [1] ». Deux points surtout, dans ces erreurs, dominaient tous les autres par leur importance : la négation de la naissance de Jésus et la négation de la résurrection. Aussi Paul prêche-t-il avant tout « la doctrine et l'interprétation de la résurrection du bien-aimé (cela, on le savait par ses épîtres), et aussi (et ceci est plus surprenant) la doctrine et l'interprétation de sa naissance [2] ». Dans la lettre qu'il envoie aux Corinthiens en réponse à celle dans laquelle ils lui ont exposé les erreurs des deux hérétiques, il établit une démonstration en règle de la naissance de Jésus d'après la tradition apostolique et sur-

1. *Acta Pauli,* éd. cit., p. 76 s.
2. *Ib.,* p. 27.

tout les exigences de la rédemption : « Je vous ai livré dès le commencement l'enseignement que j'ai reçu de nos prédécesseurs, les saints apôtres, qui constamment ont été avec le Seigneur Jésus-Christ, à savoir que Notre-Seigneur Jésus-Christ est *né de Marie,* de la semence de David, par cela que l'Esprit saint a été envoyé en elle, afin qu'il descendît dans ce monde pour sauver toute chair par sa propre chair, et pour réveiller notre chair d'entre les morts, ainsi qu'il s'est donné à nous en exemple. L'homme ayant été façonné par le Père, a été visité dans sa ruine, afin d'être sauvé par le Fils... Car Jésus a sauvé toute chair par son propre corps, afin de manifester dans la justice un temple en son propre corps, par lequel nous avons été sauvés [1] ».

D'autres écrits contre les hérétiques, composés vers la même époque, ont été perdus [2]. Clément d'Alexandrie, qui nous fournit un certain nombre de renseignements sur les sectes de son temps, s'était également proposé de les réfuter. Il a été lui-même accusé de docétisme. « L'accusation n'est que partiellement vraie [3] » ; il admettait en particulier la vérité de la maternité de Marie. Dans le passage même où il exprime sa « concep-

1. Édit. cit., p. 78 ss.

2. Par ex. ceux de Miltiade, Rhodon, Philippe de Gortyne, Modeste, Denys de Corinthe, Théophile d'Antioche.

3. Tixeront, *La théologie anténicéenne,* p. 271.

tion docète de l'enfantement de Marie[1] », il affirme la réalité de sa maternité : c'est *d'*elle et non *par* elle (ἐξ αὐτῆς) qu'est né Jésus[2]. Ailleurs il dit : « Si la génération est un crime..., c'est un crime qu'il faut imputer à la Vierge qui a engendré le Seigneur[3]. »

C'est à Tertullien qu'il appartint de frapper les coups les plus terribles et surtout les plus retentissants contre les négateurs de la naissance de Jésus. Comme saint Irénée, ce sont principalement les Valentiniens qu'il attaque parmi les gnostiques, car ils formaient toujours la secte la plus considérable et la plus dissimulée[4]. Il suit de très près l'évêque de Lyon dans l'exposition des théories valentiniennes; mais il ne se donne pas la peine de les reprendre une à une pour les écraser sous le colossal appareil d'arguments de son prédécesseur; il pense qu'il suffit de démasquer l'erreur pour la détruire[5]. Un point cependant de leur système méritait autre chose que cette méprisante réfutation : c'était leur doctrine sur l'humanité de Jésus. Si leurs rêveries au sujet du Plérôme et des généalogies d'éons étaient peu dan-

1. Zahn, *Forchungen*, VI, p. 309.
2. *Strom.*, VII, 16; éd. cit., col. 529.
3. *Strom.*, III, 17; éd. cit., II, 243.
4. *Adv. Valent.*, 1; éd. cit., II, 381.
5. *Adv. Valent.*, 3; éd. cit., II, 385.

gereuses pour la masse des fidèles, leur théorie christologique menaçait de bien plus près la doctrine traditionnelle, d'autant plus qu'elle était l'expression de toute une mentalité religieuse. C'est dans le *De carne Christi* que Tertullien s'attaque à leur christologie, d'après laquelle, ainsi qu'il a été dit, Jésus serait né *par* la Vierge, non *de* la Vierge. Il commence par rappeler à ses adversaires qu'il pourrait leur répondre par l'argument de la prescription, ou du moins par les nombreuses affirmations de Jésus lui-même touchant son humanité. Il consent cependant à établir la vérité de la croyance catholique.

Et d'abord, il va réfuter les arguments *a priori* au nom desquels un certain Alexandre prétendait que Jésus ne pouvait être né d'une femme; une chair humaine, disait ce disciple de Valentin, aurait été inférieure aux anges; elle n'aurait pas pu naître virginalement; elle aurait dû se corrompre comme notre chair qui ne ressuscite pas immédiatement; enfin il était inadmissible que Notre-Seigneur se revêtît d'une chair pour évacuer en lui-même la chair de péché. Tertullien n'a pas de peine à prouver qu'en tant qu'homme Jésus est, d'après l'Écriture même, inférieur en nature aux anges; qu'à l'exemple d'Adam, il peut être homme sans être fait de la semence de l'homme; qu'il s'est revêtu de chair pour évacuer, non la chair de péché, mais le péché de la chair. Enfin, pour ce qui

est du retardement de notre résurrection : « Attends! crie-t-il à Alexandre, le Christ n'a pas encore accablé ses adversaires pour en triompher avec ses amis [1]. »

Puis, quittant Alexandre, il s'adresse à tous les Valentiniens : c'est à tort qu'ils rejettent la maternité de Marie sous prétexte qu'elle est restée vierge dans la conception de Jésus : la génération virginale est la figure de notre régénération et la condition de la divinité du Sauveur, elle ne préjudicie nullement à la maternité. « Déjà Fils de Dieu par la semence de Dieu le Père, pour être fils de l'homme, Jésus n'avait plus qu'à prendre une chair humaine sans semence de l'homme. La semence de l'homme faisait défaut là où se trouvait la semence de Dieu. C'est pourquoi, de même qu'avant sa naissance de la Vierge, il pouvait avoir Dieu pour Père sans mère humaine, de même, dans sa naissance de la Vierge, il pouvait avoir une mère humaine sans homme pour père [2] ».

Mais, objectaient les Valentiniens, il est écrit : « Le Verbe est devenu chair » ; donc il n'a pas pris son corps de Marie. — Conclusion fausse, répond Tertullien. L'Écriture dit seulement que le Verbe est devenu chair; par quelle voie? elle ne le dit pas; mais elle laisse entendre par ce silence

1. *De carne Christi,* 15, 16; éd. cit., II, 451 ss.
2. *Ib.*, 18; p. 454 s.

que cette chair vient de la chair même dans laquelle il est né. Le Seigneur confirme cette déduction. Ce qui est né *dans* la chair, dit-il, est chair, parce que cela est né *de* la chair. Le contexte montre qu'il s'applique cette parole à lui-même. « Pourquoi l'Évangile répète-t-il avec tant d'insistance que le Verbe n'est pas né du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, sinon parce qu'il avait une chair que tous croyaient née d'un commerce charnel? Il ne nie pas sa naissance de la chair, au contraire, il l'affirme, puisqu'il ne la nie pas comme il nie sa naissance d'un commerce charnel. Je vous le demande, si ce n'est pas pour prendre chair du sein de la Vierge qu'il y est descendu, pourquoi y est-il descendu? Il pouvait bien plus simplement devenir chair spirituelle par une autre voie. Si ce n'est pas sans cause qu'il est descendu dans son sein, il en a reçu quelque chose [1] ».

Un autre texte dont se prévalaient les hérétiques pour montrer que Jésus était né non de Marie, mais par Marie, c'était la parole de l'ange dans saint Matthieu : Ce qui est né *en* elle, est de l'Esprit-Saint. « *En* elle, est-il dit, et non *d'*elle. — Comme si, réplique Tertullien, ce qui est d'elle, n'était pas en elle. Mais ce même Matthieu dit : Jacob engendra Joseph, époux de Marie, *de* la-

1. *De carne Christi,* 19; éd. cit., II, 456.

quelle naît Jésus, et Paul, imposant silence à ces grammairiens, écrit : Dieu envoya son Fils *fait de* la femme. Dit-il : *par* la femme, ou *dans* la femme? Ce mot *fait* est plus caractéristique même que le mot *né;* il eût dit plus simplement : *né;* en se servant du mot *fait,* il a estampillé la parole : Le Verbe s'est *fait* chair, et attesté la réalité de la chair faite de la Vierge. D'ailleurs, déjà le prophète David avait chanté : C'est toi qui m'as séparé du sein de ma mère; tu es mon espérance depuis les mamelles de ma mère; c'est en toi que j'ai été jeté au sortir du sein; depuis le sein de ma mère, tu es mon Dieu » (Psaume xxi). Tertullien n'est pas embarrassé pour prouver par des explications physiologiques que ces paroles supposent une maternité véritable [1].

Une foule d'autres textes de l'Ancien et du Nouveau Testament n'ont plus de sens si la doctrine de Valentin est vraie. « Voici que la Vierge concevra dans son sein. Que concevra-t-elle? Évidemment le Verbe de Dieu, non la semence de l'homme, et ce sera sans doute pour enfanter un fils, car il est dit : Et elle enfantera un fils... Si le Verbe est devenu chair de lui-même, lui-même s'est conçu et enfanté, et vaine est la prophétie; car ce n'est pas la Vierge qui a conçu et enfanté, si ce qu'elle a enfanté du Verbe conçu n'est pas

1. *De carne Christi,* 20; éd. cit., II, 457 ss.

sa chair à elle. Est-ce la seule voix du prophète qui aura parlé en vain? Ne sera-ce pas aussi celle de l'ange annonçant la conception et l'enfantement de la Vierge? Ne sera-ce pas aussi toute Écriture qui la proclame mère du Christ? Comment est-elle mère, sinon parce qu'il fut dans son sein? Mais s'il n'a rien pris de son sein, elle n'est pas mère; ce nom de mère, la chair étrangère n'y donne pas droit... Il faudra donc aussi que se taise Élisabeth enceinte du jeune prophète déjà conscient de son Seigneur, et elle-même remplie du Saint-Esprit. C'est sans cause qu'elle dit : D'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi? si Marie portait dans son sein non un fils, mais un hôte. Comment dit-elle : Béni est le fruit de ton sein? Quel est ce fruit du sein qui n'a pas germé dans le sein, qui n'a pas jeté racine dans le sein, qui n'est pas à celle à qui est le sein?... Qu'ils effacent donc aussi les témoignages des démons proclamant Jésus fils de David! mais les témoignages des apôtres, ils ne pourront les effacer, si ceux des démons ne méritent pas d'être pris en considération ». C'est uniquement pour nous apprendre l'origine du Christ selon la chair, que Matthieu commence ainsi : « Livre de la génération de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham. » Il nous montre par là que le Christ tire sa chair par la Vierge de David et d'Abraham, et donc qu'il est de la Vierge. Paul dit également

que le Christ est de la semence de David selon la chair; « donc la chair du Christ est de la semence de David. Or, s'il est de la semence de David par la chair de David, il est de la chair de Marie ». L'apôtre dit plus clairement encore que le Christ est lui-même la semence d'Abraham : « Et dans ta semence seront bénies toutes les nations. Dieu n'a pas dit : dans *tes* semences comme s'il avait parlé de plusieurs, mais : dans *ta* semence, une seule, qui est le Christ. Nous qui lisons et croyons cela, quelle espèce de chair devons-nous et pouvons-nous reconnaître dans le Christ? Certes pas une autre que celle d'Abraham, puisque le Christ est la semence d'Abraham; pas une autre que celle de Jessé, puisque le Christ est la fleur sortie de la racine de Jessé; pas une autre que celle de David, puisque le Christ est le fruit des reins de David; pas une autre que celle de Marie, puisque le Christ est du sein de Marie; et, montant plus haut encore, pas une autre que celle d'Adam, puisque le Christ est le second Adam[1]. »

Restait un dernier texte que les Valentiniens interprétaient contre la maternité véritable; c'était une prétendue prophétie d'Ézéchiel : « Elle a enfanté et elle n'a pas enfanté. » Mais, leur répond Tertullien, « c'est plutôt à nous qu'il appartient

1. *De carne Christi*, 21, 22; éd. cit., II, 459-461.

de citer cette parole : Elle a enfanté, celle qui a enfanté de sa chair, et elle n'a pas enfanté, celle qui n'a pas enfanté de la semence de l'homme. Siméon n'a-t-il pas dit : Voilà qui est établi en signe de contradiction? et le signe de la naissance du Christ, n'est-ce pas la Vierge qui concevra et enfantera[1] ? »

Plus encore que les Valentiniens, c'est Marcion et ses disciples qui ont excité les colères de Tertullien. C'étaient eux qu'il visait tout d'abord quand, dès le début de son activité littéraire, il écrivait le *De Praescriptione*[2]. Peu après, il composa contre eux un traité spécial; il le retira, le trouvant trop hâtif, afin de le refaire et de le compléter[3]. Un faux frère lui ayant volé sa seconde rédaction, il recommença son travail, et publia, près de dix ans après la première édition, le long traité en cinq livres *Adversus Marcionem*. Enfin il revint encore à la charge dans le *De carne Christi*, pour établir en particulier la réalité de la naissance de Jésus contre le docétisme marcionite.

Tertullien a vu clairement que toutes les erreurs de Marcion se ramenaient à deux points, à ses affirmations touchant « l'unique Dieu créateur, et son Christ né de la Vierge, complétant la Loi et les

1. *De carne Christi*, 23; éd. cit., II, 461.
2. *De Praescr.*, c, 44; éd. cit., II, 43.
3. *Adv. Marc.*, I, 1; éd. cit., II, 47.

Prophètes [1]». Le second de ces points n'était autre que la question de la naissance de Jésus. « Marcion, pour nier la chair du Christ, nia aussi sa naissance, et pour nier sa naissance, il nia sa chair, de peur que la naissance et la chair ne se rendissent mutuellement témoignage, car il n'y a pas de naissance sans chair ni de chair sans naissance [2]. » Ce rapport entre le docétisme et la naissance de Jésus, les prédécesseurs de Tertullien l'avaient déjà remarqué; l'auteur du *De carne Christi* n'a fait que le formuler plus nettement. Mais ce n'est pas là son principal mérite : il s'est aperçu que la négation de cette naissance n'était pas simplement un des dogmes fondamentaux de la doctrine de Marcion, mais qu'elle était comme le point de rencontre de toutes les doctrines de l'hérésiarque, de celles qui se rapportaient à sa christologie comme de celles qui avaient pour objet le Dieu créateur : si Jésus était vraiment né de Marie, d'une part sa chair était véritable, donc sa passion et sa mort étaient réelles, il était vraiment ressuscité, et nous aussi nous ressusciterions [3]; d'autre part, sa chair venait de la création commune, donc il avait accepté quelque chose du Dieu créateur, l'antinomie entre le Dieu de

1. *Adv. Marc.*, IV. 2; éd. cit., 162.
2. *De carne Christi*, 1; éd. cit., II, 425 s.
3. Pour cette dernière conclusion, voir *De Carne Christi*, 1 ; éd. cit., II, 425 ; *De resurr. carn.*, 2 ; éd. cit., II, 468 s.

Moïse et le Dieu de l'Évangile était vaine, et il n'y avait qu'un seul Dieu, créateur du monde et Père de Jésus-Christ[1]. Établir sa naissance de Marie, c'était donc renverser à la fois tous les dogmes marcionites. Tertullien le comprit; aussi, parmi tous les négateurs de la chair du Christ, est-ce à Marcion qu'il s'attaqua tout d'abord, et avec quel entrain, on va le voir.

Ainsi qu'il le fit à l'égard de Valentin, il rappelle à son adversaire qu'il pourrait user de l'argument de la prescription et lui citer la tradition chrétienne que l'hérésiarque lui-même avait professée jadis. De quel droit l'ancien armateur prêchait-il sa religion nouvelle? « Si tu es prophète, prédis; si tu es apôtre, prêche publiquement; si tu es disciple des apôtres, admets la doctrine des apôtres; si du moins tu es chrétien, crois à la tradition ; si tu n'es rien de tout cela, je le dirai avec raison : meurs ! Aussi bien, tu es mort, toi qui n'es pas chrétien, n'admettant pas la foi qui fait les chrétiens, et d'autant plus mort que tu es moins chrétien, car tu l'as été et tu as cessé de l'être en reniant ton ancienne foi[2]. » Examinons cependant les raisons pour lesquelles Marcion re-

1. Totas istas praestigias putativae in Christo corpulentiae Marcion illa intentione suscepit, ne ex testimonio substantiae humanae nativitas quoque ejus defenderetur, atque ita Christus creatoris vindicaretur, ut qui nascibilis ac per hoc carneus annuntiaretur. *Adv. Marc.*., III, 11 ; éd. cit., II, 135.

2. *De carne Christi*, 2 ; éd. cit., II, 427.

jette la naissance du Christ : c'est sans doute parce qu'il regarde la naissance de Dieu comme impossible ou comme inconvenante. « Mais à Dieu n'est impossible que ce qu'il ne veut pas. Voyons donc s'il a voulu naître, car s'il l'a voulu, il l'a pu et il est né. Je prends le plus court : si Dieu, pour un motif quelconque, n'avait pas voulu naître, il ne se serait pas laissé voir sous l'apparence d'un homme ; qui, en effet, en voyant un homme, dira qu'il n'est pas né? Ainsi donc, ce qu'il n'aurait pas voulu être, il n'aurait pas non plus voulu le paraître. » Si la naissance lui répugnait, il devait éviter ce qui la faisait soupçonner, et ne pas tromper les hommes en prenant un corps comme s'il était né [1]. « Tu ne peux pas dire que, s'il était né et s'était vraiment revêtu d'un homme, il aurait cessé d'être Dieu, perdant ce qu'il était en devenant ce qu'il n'était pas. Il n'y a pas de danger pour Dieu de perdre sa condition. Mais, dis-tu, je nie que Dieu se soit vraiment converti en homme au point de naître et de prendre un corps de chair, parce que celui qui est sans fin est nécessairement inconvertible ; la conversion en autre chose, c'est la fin de ce qu'on était ; la conversion ne peut être attribuée à qui ne peut être attribuée une fin. — D'accord, la nature des choses convertibles est telle qu'elles cessent d'être, par leur conversion, ce qu'elles étaient auparavant, et

1. *De carne Christi*, 3, 5 ; éd. cit., 428, 435.

qu'ainsi elles périssent en perdant ce qu'elles étaient. Mais rien n'est identique à Dieu : sa nature diffère de la nature de tous les êtres. Si donc les êtres qui diffèrent de Dieu et dont Dieu diffère perdent par leur conversion ce qu'ils étaient, où sera la différence entre la divinité et les autres êtres sinon dans l'effet contraire, c'est-à-dire dans la possibilité pour Dieu de se convertir en toutes choses tout en restant ce qu'il est? » D'ailleurs l'exemple des anges apparaissant à Abraham et à Loth, qui avaient un corps réel tout en restant anges, prouve qu'*a fortiori* le Christ pouvait se revêtir d'une chair véritable sans perdre sa divinité. L'apparition du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe eût démontré la même vérité à Marcion s'il n'eût pas rejeté l'Évangile selon saint Jean [1].

Restait que la naissance était indigne de Dieu à cause des humiliations et des hontes qui accompagnent les naissances ordinaires. La croyance à la virginité *ante partum* et *in partu* enlevait à cette objection ce qu'elle pouvait avoir de fondé. Mais Tertullien, qui d'ailleurs ne comprenait qu'imparfaitement la virginité de Marie, ne cherchait pas ce qui pouvait le rapprocher de ses adversaires; il prenait plaisir plutôt à mettre en avant tout ce qui était de nature à les irriter; il songeait à écraser et non à convertir. Aussi, loin d'affaiblir l'objection

1. *De carne Christi,* 3; éd. cit., II, 428-430.

des Marcionites, s'attache-t-il à la présenter dans toute sa force. Il décrit avec un réalisme répugnant les diverses phases de la gestation et de l'enfantement ; une origine plus honteuse même ne le déconcerterait pas [1]. Notre foi n'est-elle pas une folie, et celui qui s'est soumis aux avanies de la passion n'a-t-il pas pu accepter aussi celles de la naissance? Notre salut était à ce prix. « Examine donc, Marcion, ce mot de l'Écriture, si toutefois tu ne l'as pas effacé : Dieu a choisi ce qui est folie aux yeux du monde pour confondre la sagesse. Quelle est cette folie? Est-ce la conversion des hommes au culte du vrai Dieu? le rejet de l'erreur? la pratique de la justice, de la chasteté, de la miséricorde, de la patience, de la sainteté? Il n'y a là aucune folie. Cherche donc de quoi elle a parlé, et quand tu croiras l'avoir trouvé, vois si cela est aussi absurde que la foi en un Dieu né, et né d'une Vierge, et né chair, un Dieu qui s'est soumis à toutes les ignominies de la nature...

« Il est une autre folie, tout aussi grande ; c'est celle qui consiste dans les opprobres et les souffrances d'un Dieu, à moins qu'on n'appelle sagesse la condition d'un Dieu crucifié. Supprime aussi, ô Marcion, ou mieux, supprime tout d'abord cette honte-là ; car qu'est-ce qui est plus indigne de Dieu? qu'est-ce qui fait rougir davantage, de

1. Cf. plus loin, IIe Partie, chap. II.

naître ou de mourir? de porter une chair ou une croix? d'être circoncis ou d'être crucifié? d'être élevé ou d'être enseveli? d'être déposé dans une crèche ou caché dans un tombeau ? Tu seras plus sage si tu refuses aussi de croire à cette seconde folie. Mais tu ne seras vraiment sage que si tu es fou aux yeux du monde, en croyant à la folie divine... Réponds, assassin de la vérité ! Dieu n'a-t-il pas été vraiment crucifié ? n'est-il pas vraiment mort comme il a été vraiment crucifié ? n'est-il pas vraiment ressuscité comme il est vraiment mort ? C'est donc à faux que Paul a déclaré ne savoir parmi nous que Jésus crucifié ; c'est à faux qu'il a mentionné sa sépulture ; c'est à faux qu'il a insisté sur sa résurrection ; fausse est donc notre foi et apparent seulement l'objet des espérances que nous mettons dans le Christ !

« O le plus scélérat des hommes, qui excuses les meurtriers de Dieu : car ils n'ont rien fait souffrir au Christ, s'il n'a pas vraiment souffert. Grâce pour l'unique espoir de tout l'univers, ô destructeur du nécessaire opprobre de notre foi : *Parce unicae spei totius orbis, qui destruis necessarium dedecus fidei!* Tout ce qui est indigne de Dieu m'est salutaire. Je serai sauvé si je ne rougis pas de mon Seigneur. Qui aura rougi de moi, dit-il, j'en rougirai à mon tour... Le Fils de Dieu a été crucifié : je n'en ai pas honte, parce que c'est honteux ; le Fils de Dieu est mort : il faut le croire, parce que c'est

inepte; il a été enseveli et il est ressuscité : cela est certain, parce que c'est impossible.

« Or, comment tout cela a-t-il été véritable dans le Christ, si lui-même n'a pas été véritable, s'il n'a pas eu véritablement de quoi être crucifié, de quoi être enseveli, de quoi ressusciter? s'il n'a pas eu une chair arrosée de sang, étayée d'os, tissue de nerfs, enlacée de veines, sachant naître et souffrir, humaine pour tout dire, parce que née de l'homme? La chair du Christ sera mortelle, parce que le Christ est homme et fils de l'homme. Comment le Christ est-il homme et fils de l'homme, s'il n'a rien d'humain ni rien venant de l'homme? Il faudra ou que l'homme ne soit pas chair, ou que la chair de l'homme ne vienne pas de l'homme, ou que Marie n'appartienne pas à la race humaine, ou que le Dieu de Marcion soit homme[1]... »

Dans l'*Adversus Marcionem,* Tertullien produit encore quelques autres preuves de la maternité humaine. Marcion avait prétendu que la prophétie d'Isaïe touchant la Vierge ne pouvait s'appliquer à Jésus-Christ. A la suite de saint Justin et de saint Irénée, Tertullien prouve que toutes les parties de cette prédiction se sont vérifiées en Jésus[2]. La prophétie du même Isaïe, sur la fleur sortie de la tige de Jessé, prouve également que Jésus est

1. *De carne Christi*, 4, 5; éd. cit., II, 430 ss.
2. *Adv. Marc.*, III, 12, 13, 14; éd. cit., II, 137 ss.

né de David, et donc de Marie [1], selon le serment que d'ailleurs Dieu lui-même a fait à David en lui disant : Je mettrai sur ton trône du fruit de ton sein. « Quel est ce sein? Celui de David? Évidemment non, car David n'allait pas enfanter. Celui de sa femme? Non, car il n'eût pas dit : du fruit de *ton* sein, mais plutôt : du fruit du sein de ta femme. Il reste donc qu'en disant : de ton sein, il a désigné quelqu'un de sa race, dont le fruit du sein serait la chair du Christ. Or, c'est dans le sein de Marie que cette chair a fleuri... Aussi le prophète Nathan, dans le second livre des Rois, fait-il une promesse à la semence de David, qui sera, dit-il, *de ton sein*. Si tu prétends qu'elle se rapporte simplement à Salomon, tu me feras éclater de rire, car il faudra dire que David a accouché de Salomon. N'est-ce pas ici aussi le Christ qui est désigné, semence de ce sein de David qui est de David, c'est-à-dire du sein de Marie [2] ? »

Paul, la grande autorité de Marcion, — comment se fait-il que l'éponge de Marcion ait oublié d'effacer ce texte? — ne prononce-t-il pas cette parole : Les promesses ont été faites à Abraham et à sa semence, etc. [3] ? Enfin le Sauveur lui-même, dans

1. *Adv. Marc.*, V, 8 ; éd. cit., II, 296; cf. III, 17; p. 145; IV, 1; p. 161.
2. *Ib.*, III, 20; p. 149 s.
3. *Ib.*, V, 4; p. 282.

cet Évangile selon saint Luc dont Marcion admet l'autorité, ne s'est-il pas appelé fils de l'homme en remettant les péchés au paralytique? Or le Christ ne pouvait ni mentir en s'appelant fils de l'homme s'il ne l'était pas vraiment, ni être vraiment fils de l'homme s'il n'était pas né d'un homme, père ou mère. S'il a Dieu pour Père, il ne peut avoir un homme pour père; donc il est né d'une Vierge. « Il sera en conséquence le Christ prédit par Isaïe, qu'une Vierge devait concevoir. Je ne puis pas trouver, Marcion, pour quelle raison tu admets qu'il soit fils de l'homme. Si c'est parce qu'il a un homme pour père, tu nies qu'il soit Fils de Dieu; s'il est aussi Fils de Dieu, tu en fais l'Hercule de la fable; si c'est parce qu'il n'a qu'une mère humaine, tu es d'accord avec moi; s'il n'a même pas une mère humaine, il n'est fils d'aucun homme, et il en a menti, se proclamant ce qu'il n'était pas... Vraiment on trouverait plus facilement un homme ayant passé par la naissance, quoique sans cœur ni cervelle, comme toi, Marcion, qu'un homme sans corps, comme le Christ de Marcion[1] ».

A côté de Marcion, Apelle, le principal de ses disciples, méritait une réfutation spéciale. Tertullien avait écrit contre lui un livre qui ne nous est pas parvenu[2]. Il l'attaqua de nouveau dans le *De*

1. *Adv. Marc.*, IV, 10; éd. cit., 178 ss.
2. *De carne Chr.*, 8; éd. cit., II, 442.

carne Christi. Apelle attribuait au Christ, comme il a été dit plus haut, un corps véritable, mais d'origine astrale. Or, lui répond son adversaire, si le corps de Jésus est véritable, il a dû naître. « Comment est-il corps, s'il n'est pas chair? comment est-il chair, s'il n'est pas né? »

Comme tous ceux qui rejetaient la maternité de Marie, Apelle s'appuyait sur la parole du Christ : Qui est ma mère et qui sont mes frères? — Or la circonstance dans laquelle cette parole a été prononcée, prouve tout juste le contraire de ce qu'Apelle veut lui faire dire : on n'aurait pas annoncé à Jésus que sa mère et ses frères se tenaient dehors, si l'on n'avait pas été certain qu'il avait une mère et des frères. Dira-t-on que c'est pour le tenter que les Juifs lui firent cette annonce? L'Écriture ne parle pas de cette intention. Et au sujet de quoi le tenter? Au sujet de sa naissance? La phrase ne le fait pas soupçonner. Si Jésus semble renier sa mère et ses frères, c'est à cause de leur incrédulité et de l'importunité de leur interruption. Son indignation ne renie pas ses parents, elle les réprimande. C'est de la même façon qu'il faut expliquer la réponse du Sauveur à la femme proclamant bienheureux le sein qui l'avait porté [1].

En vain Apelle invoquait-il, en faveur de son

1. *De carne Christi*, 7; éd. cit., II, 438-441; *Adv. Marc.*, IV, 19, 26; éd. cit., II, 206, 232. Cf. infra II[e] Partie, chap. II.

assertion, l'exemple des anges qui avaient apparu avec un corps véritable sans passer par le sein d'une femme; car d'abord, il n'est pas démontré du tout que ces anges aient tiré leurs corps des astres; et quand cela serait, il ne s'ensuivrait rien pour la chair de Jésus : « Compare les motifs pour lesquels le Christ et les anges se sont revêtus d'une chair : jamais ange n'est descendu pour être crucifié, pour subir la mort, pour ressusciter de la mort. Si jamais telle n'a été la raison pour laquelle les anges ont pris un corps, tu as la raison pour laquelle ils ont pris une chair sans naître : ils n'étaient pas venus pour mourir, donc non plus pour naître. Le Christ, au contraire, envoyé pour mourir, devait aussi naître afin de pouvoir mourir, car ne meurt que ce qui naît. Une corrélation nécessaire relie la naissance à la mort; le décret qui ordonne de mourir est la cause qui fait naître... Il était nécessaire qu'il naquît pour ceux pour qui il était nécessaire qu'il mourût [1]. » De plus, l'hypothèse du corps astral, outre qu'elle est gratuite, aboutit à des contradictions : Apelle raconte que l'ange créateur du monde a fait pénitence. La création était donc un péché, car toute pénitence est l'aveu d'un crime. Si le monde est le fait d'un crime, la même raison qui condamne le corps et ses mem-

1. *De carne Christi*, 6; éd. cit., II, 435 ss.; cf. *Adv. Marc.*, III, 9; éd. cit., II, 134.

bres, condamnera aussi le ciel et son contenu avec tout ce qui en a été tiré. « Donc la chair du Christ, formée d'une matière céleste, se compose d'éléments de péché; elle est pécheresse parce que sortie d'une origine pécheresse; elle est une partie de cette substance qui est la nôtre et qu'on n'ose pas attribuer au Christ sous prétexte qu'elle est pécheresse. Par conséquent, si l'opprobre est le même, ou bien qu'on imagine pour le Christ une matière de qualité plus pure, puisqu'on n'agrée pas la nôtre, ou bien qu'on lui attribue la nôtre, puisqu'une chair céleste ne saurait lui être supérieure. Nous lisons, il est vrai, que le premier homme est du limon de la terre, et le second homme, du ciel. Mais ce texte ne se rapporte pas à une différence de matière; il oppose seulement à la substance terrestre et charnelle du premier homme, c'est-à-dire d'Adam, la substance céleste et spirituelle du second homme, c'est-à-dire du Christ. Ce qui montre que c'est à cause de l'esprit, et non de la chair, qu'il l'appelle homme céleste, c'est que ceux qu'il lui compare deviennent célestes en cette chair terrestre, comme il est évident, à savoir par l'esprit. Si le Christ était céleste selon sa chair même, ils ne pourraient lui être comparés, n'étant pas célestes selon leur chair. Si donc ceux qui deviennent célestes à l'exemple du Christ portent une chair d'une matière terrestre, il s'ensuit que le Christ aussi a été céleste dans

une chair terrestre, comme sont ceux qui lui deviennent semblables[1]. »

Enfin, toute substance garde des traces de son origine, même si elle acquiert des propriétés nouvelles; ainsi notre corps avec ses muscles, ses os, ses nerfs, ses veines, sa chevelure et sa moelle, rappelle les mottes, les rochers, les racines, les rivières, les herbes, les mines de la terre d'où il a été tiré. Or, tous ces signes d'une origine terrestre se retrouvent dans le Christ. « Je ne remarque en lui rien de nouveau, rien d'étrange. Ce sont ses paroles et ses actions, sa doctrine et sa puissance qui étonnaient, venant d'un homme; on eût aussi bien noté le caractère miraculeux de sa chair : mais sa chair n'avait rien qui provoquât l'étonnement, sinon son contraste même avec le reste de sa personne. D'où viennent à celui-ci cette doctrine et ce pouvoir miraculeux? disaient les Juifs, montrant par cette parole qu'ils méprisaient son extérieur. Ainsi son corps était dépourvu même de la beauté humaine, à plus forte raison de tout éclat céleste. Alors que les prophètes n'auraient rien dit *de ignobili aspectu ejus*, ses souffrances et ses opprobres auraient parlé assez fort. Ses souffrances ont montré que sa chair était humaine; ses opprobres, qu'elle était sans beauté. Qui eût oser effleurer du bout de l'ongle un corps d'une

1. *De carne Christi*, 8; éd. cit., II, 442 s.

substance nouvelle, et souiller de crachats une figure vénérable? Pourquoi appeler céleste une chair que tu n'as pas de raison de croire céleste? Pourquoi refuser d'appeler terrestre cette chair que tu as des motifs de trouver terrestre? Elle a eu faim sous les yeux du diable; elle a eu soif sous les yeux de la Samaritaine; elle a pleuré sur Lazare; elle a tremblé devant la mort, car *la chair est faible;* elle répand enfin son sang : voilà, je pense, les marques d'une chair céleste! Comment, je le répète, eût-elle pu être méprisée et souffrir, si un rayon de sa céleste origine l'avait illuminée[1]? »

Avec Tertullien, la réfutation des négateurs de la maternité véritable de Marie atteint son apogée; nul auteur ne défendra ce point de la tradition chrétienne avec la même verve et la même âpreté — on pourrait dire la même violence — que l'auteur du *De carne Christi.* Du reste, après lui, le péril gnostique et marcionite diminue. D'autres questions, relatives à la Trinité et à la discipline, vont attirer l'attention des chefs de l'Église. Cependant on continue à lutter contre les anciens hérétiques, contre les Marcionites surtout.

Le plus célèbre des hérésiographes du troisième siècle après Tertullien fut saint Hippolyte. Dès le

1. *De carne Christi,* 9; éd. cit., II, 443 ss.

début de son activité littéraire, il composa un *Traité contre toutes les hérésies*, que nous connaissons seulement par les traductions et les emprunts qui en ont été faits. Parmi les hérésies christologiques qu'il y énumère, les deux tiers rejetaient la naissance de Jésus. Ce sont des sectes pour la plupart déjà mentionnées par saint Irénée, que saint Hippolyte suit de près. Vers la fin de sa vie, il écrivit sa grande *Réfutation de toutes les hérésies*, en dix livres. Pour un certain nombre des sectes qu'il cite, il reste disciple fidèle de l'évêque de Lyon. Sur d'autres, au contraire, il apporte des renseignements nouveaux, mais qui intéressent plus l'histoire des gnostiques en général que notre question particulière. Ces documents nouveaux sont d'ailleurs sujets à caution ; mais ce qui est à considérer, c'est moins la véracité d'Hippolyte, que le soin qu'il met à démasquer les erreurs : il nous montre, en effet, l'importance qu'on attachait dans l'Église à la lutte contre l'hérésie, et par suite à l'affirmation des vérités attaquées.

La réfutation que l'auteur des *Philosophumena* oppose aux novateurs, consiste à montrer qu'ils ont tiré leurs doctrines non des Écritures, mais des philosophes et des astrologues[1]. Aussi, contrairement à ce que firent saint Irénée et Tertullien, ne s'est-il pas attaché à établir directement

1. *Philos.*, I, prologue ; éd. cit., 6.

la maternité de Marie. Ce n'est que tout à la fin de sa réfutation, en exposant la doctrine catholique, qu'il montre par la vie du Sauveur l'identité de son origine et de la nôtre[1]. Son point de vue n'était évidemment pas celui de la masse des fidèles ; pour eux, comme du reste Hippolyte lui-même le reconnaît ailleurs[2], les hérétiques se divisaient en deux grandes classes, ceux qui rejetaient la divinité de Jésus, et ceux qui rejetaient son humanité, c'est-à-dire sa naissance de Marie. Si, comme il est probable, le *Traité contre toutes les hérésies* était bien plus considérable que le catalogue du Pseudo-Tertullien, qui semble en être un résumé, et si, à en juger d'après l'homélie contre Noet, qui en formait vraisemblablement la conclusion, il contenait non seulement l'exposition des hérésies, mais aussi leur réfutation, on peut admettre avec assez de raison qu'il y a défendu la maternité véritable de Marie, comme son maître, saint Irénée. On peut en dire autant de son *Traité contre Marcion*, dont on n'a malheureusement conservé que le nom.

Pour ce qui est d'ailleurs de l'importance qu'il attache à cette croyance, elle n'est pas moindre que celle qu'y voyaient ses prédécesseurs. C'est grâce à la maternité de Marie que le premier

1. *Philos.*, X, 33 ; éd. cit., p. 542, 544.
2. Εἰς τὴν τῶν ταλάντων διανομήν, éd. ACHELIS, p. 209.

Adam, et nous avec lui, nous avons été régénérés par le nouvel Adam (voir plus loin, IIe Partie, chap. III). C'est grâce à elle aussi que nous pouvons devenir les imitateurs du Verbe. « Nous avons appris que le Verbe a pris un corps de la Vierge, qu'il s'est revêtu de l'ancien homme par une création nouvelle, qu'il a passé par tous les âges de la vie afin de devenir la loi de tous les âges... ; nous savons qu'il est homme, fait de notre substance ; car s'il n'était pas de la même matière que nous, c'est en vain qu'il nous ordonnerait de l'imiter comme notre maître ; comment, si cet homme était d'une autre nature, me prescrirait-il d'accomplir les mêmes actions que lui, à moi, faible créature [1] ? » Enfin le Verbe lui-même — et ce point est particulier à la théologie d'Hippolyte — quoique parfait en tant que Verbe, ne devient Fils parfait que grâce à la chair prise de Marie [2].

Origène a composé contre Candide le Valentinien un dialogue qui est perdu. Dans les œuvres du grand docteur d'Alexandrie qui sont arrivées jusqu'à nous, ce n'est qu'en passant qu'il est fait allusion aux adversaires de la maternité véritable. Ce sont les Marcionites, déjà prédits par Siméon lorsqu'il dit à Marie que son Fils serait un signe de con-

1. *Philos.*, X, 33 ; éd. cit., p. 542.

2. *Adv. Noet.*, 15 ; éd. cit., col. 824. Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ Λόγος τέλειος ἦν υἱός, καίτοι τέλειος Λόγος ὤν, μονογενής.

tradiction [1] ; ce sont les Valentiniens et tous ceux qui affirment que Jésus n'avait pas un corps comme le nôtre pris de la femme [2]. Tous ces hérétiques sont dans l'erreur et vont contre les affirmations les plus catégoriques de l'Écriture. Marcion se trompe en refusant de reconnaître que Jésus soit né de Marie, car les Livres saints démontrent manifestement sa naissance, et c'est pour cela qu'il a été obligé de les mutiler [3] ; de même les Valentiniens s'égarent en prétendant que Jésus n'a fait que passer par Marie : saint Paul les a réfutés à l'avance quand il a dit : Lorsque la plénitude des temps fut venue, Dieu envoya son Fils, fait de la femme. « Remarquez qu'il ne dit pas : fait *par* la femme, mais fait *de* la femme [4]. » Marie est plus mère même que les autres femmes. « De tout homme, il est exact de dire qu'il est fait *par* la femme, car avant de naître par la femme, c'est de l'homme qu'il tient son origine. Le Christ, au contraire, qui ne tire pas sa chair de la semence de l'homme, est dit justement : fait *de* la femme. C'est à elle-même, en effet, à savoir à la femme, qu'est attribuée avant tout l'origine de sa chair, et c'est à bon droit que

1. *Hom. in Luc.*, 17 ; éd. cit., XIII, col. 1844.

2. *In ep. ad Tit.*, éd. cit., XIV, col. 1304 ; *in ep. ad Thessal.*, éd. cit., XIV, col. 1298 ; *Comm. in Joann.* x, 6 ; éd. cit., 176 ; *c. Cels.*, I, 69 ; éd. cit., I, 123.

3. *Comm. in Joann.* x, 6 ; éd. cit., 176.

4. *In ep. ad Gal.*, éd. cit., XIV, col. 1298.

l'Apôtre le proclame fait non *par* la femme, mais *de* la femme [1]. »

Pour Origène, comme pour ses prédécesseurs, la négation de la maternité de Marie impliquait la négation de l'humanité de Jésus [2], et la négation de l'humanité de Jésus entraînait la négation de la rédemption. Les Marcionites, qui rejettent sa naissance de Marie, et leurs consorts, ceux qui nient l'humanité de Jésus ou qui ne lui attribuent qu'un corps apparent, « veulent nous priver, dans la mesure de leur possible, de l'homme de tous le plus juste, de manière que nous ne puissions pas être sauvés par lui [3] ».

Tout à la fin de la période anténicéenne, nous trouvons encore une réfutation des hérésies docètes : c'est le dialogue appelé *Adamantius*. L'auteur y combat les deux grandes erreurs qui résumaient toutes les autres, le Marcionisme et le Valentinianisme. Mégéthius et Marc, les deux personnages du dialogue qui plaident la cause de la première des deux sectes, se contentent de disserter sur la nature de Dieu, sans parler de l'Incarnation. C'est évidemment parce que ce dernier point allait être traité à fond dans la discussion avec les Valentiniens. Ceux-ci réduisaient à trois les affirmations

1. *In ep. ad Rom.* III, 10; éd. cit., XIV, col. 956 s.
2. *In ep. ad Tit.*, éd. cit., XIV, col. 1304.
3. *Comm. in Joann.* X, 6; éd. cit., 176.

par lesquelles ils se distinguaient des catholiques : à savoir que « le diable n'a pas été créé par Dieu, que le Christ n'est pas né d'une femme, et que les corps ne ressusciteront pas [1] ». On le voit, les spéculations sur les éons ne tenaient pas une grande place dans les discussions avec les catholiques.

Le premier et le troisième point du débat ne nous intéressent pas ; quant au deuxième, les arguments d'Adamantius ne présentent rien de bien original. Ce sont les mêmes objections et les mêmes réponses que celles qui ont déjà été exposées précédemment : il n'est pas honteux pour Dieu de prendre un corps, vu que c'est lui qui a formé le corps humain. — Les mots : Le Verbe est devenu chair, ne prouvent pas que le Verbe n'ait rien pris de terrestre ; au contraire, puisqu'on *devient* ce qu'on n'était pas, et que le Verbe, immuable de sa nature, n'a pu se transformer en chair, il a fallu qu'en *devenant* chair, il prît une chair qu'il n'avait pas auparavant. — Prétendre que sa chair n'était qu'apparente, c'est s'exposer à rendre apparent aussi notre salut, et à attribuer le mensonge à celui qui s'est dit la Vérité. — Dire qu'il a pris une chair céleste, on ne le peut que si l'on peut prouver qu'il y a de la chair au ciel. — Invoquer les apparitions des anges, c'est oublier que ces anges n'étaient, comme tout l'Ancien Testament, qu'une figure des réalités

1. *De vera in Deum fide, Dialog.*, III, 1 ; éd. cit., 116.

du Nouveau Testament, et qu'ils ne se sont jamais appelés fils de l'homme, nom qui marque clairement que Jésus est né d'un homme. Du reste, l'Évangile est formel sur ce point; il enseigne « que le Verbe est descendu du ciel, qu'il a pris l'humanité d'une Vierge immaculée, qu'il est né d'elle et du Saint-Esprit ». C'est à tort que les Valentiniens prétendent qu'il est « né par Marie et non de Marie », en passant par elle « comme l'eau à travers un canal ». L'ange dit formellement à la Vierge : L'Esprit du Seigneur viendra sur toi et la Vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi, le fruit saint qui naîtra de toi, sera appelé Fils de Dieu. Il dit : Qui naîtra de toi, et nulle part, qui naîtra par toi. — Pourquoi, du reste, passer par Marie pour ne rien prendre d'elle? — S'il n'a pas reçu la nature humaine de Marie, c'est à faux que Paul l'appelle le premier-né d'entre les morts et le principe de ceux qui dorment, car il est d'une autre nature qu'eux [1].

Lactance s'était proposé d'écrire, lui aussi, un traité contre les hérésies, dans lequel il voulait combattre les Valentiniens, les Marcionites, et en général tous ceux qui trouvaient « impossible ou inconvenant que Dieu se fût enfermé dans le sein d'une femme [2] ». Nous n'avons pas grandement à

1. V, 8 s.; éd. cit., p. 190.

2. *Div. inst.*, IV, 30; éd. cit., VI, col. 541, 542. *De ira Dei*, 2; éd. cit., VII, col. 83.

regretter qu'il n'ait pas exécuté son projet. Depuis assez longtemps, les hérésies docètes n'offraient plus guère qu'un intérêt historique. Les Gnostiques se mouraient d'inanition, et les Marcionites, tout en se maintenant encore assez longtemps en Orient, ne constitueront plus un grave péril pour la foi; en Occident, ils seront absorbés par une secte nouvelle, celle des Manichéens. Les Manichéens aussi refusaient d'admettre que Jésus fût né d'une femme, mais leur histoire, en tant qu'elle touche au christianisme, appartient à la période suivante; ils ne forment pas, d'ailleurs, une hérésie proprement chrétienne. Dans le sein même du christianisme, la croyance à l'humanité de Jésus a définitivement triomphé, et avec elle et à cause d'elle, la croyance à la maternité de Marie.

CHAPITRE II

CONCEPTION VIRGINALE.

Saint Matthieu et saint Luc, en racontant la naissance de Jésus, établissent en même temps le caractère surnaturel de cette naissance. Saint Matthieu nous apprend comment Marie, fiancée à Joseph, se trouva enceinte avant qu'ils eussent été ensemble, et comment Joseph, troublé de cette constatation, fut rassuré par un ange qui lui révéla que sa fiancée avait conçu du Saint-Esprit. Saint Luc ajoute à ces renseignements les détails de l'entrevue de Marie avec Gabriel à la suite de laquelle l'Esprit-Saint était venu en elle. Les deux récits portent l'empreinte de deux origines différentes, ce qui prouve qu'à l'époque où furent écrits le premier et le troisième Évangile, la croyance en la conception surnaturelle de Jésus était déjà répandue dans différents milieux. Nous n'avons pas à chercher ici comment elle est née, mais à voir quelle a été son histoire à partir de sa fixation dans les Évangiles.

Et d'abord, a-t-elle été admise par toute l'Église même après qu'elle eut été consignée dans le récit évangélique?

On admet assez généralement que le nom d'Ébionites désignait primitivement les Judéo-chrétiens de la communauté de Jérusalem. Or, à partir de saint Irénée, ce nom est devenu par excellence le nom de ceux qui rejetaient la naissance virginale. Mais les Judéo-chrétiens n'avaient pas toujours passé pour hérétiques; saint Justin encore admet qu'ils puissent être sauvés, quoiqu'il reconnaisse que tous ses coreligionnaires ne partagent pas sa manière de voir[1], et il est hors de doute qu'au premier siècle l'Église de Jérusalem a été regardée comme faisant partie de la grande Église. Si donc les Ébionites de saint Irénée remontent aux Ébionites du christianisme primitif, la croyance à la virginité de Marie aura été longtemps ignorée ou rejetée par une partie, et non la moins illustre, de l'Église naissante.

Mais les Ébionites de saint Irénée représentent-ils bien la doctrine de l'Église de Jérusalem? Origène et Eusèbe[2] connaissent deux sortes d'Ébionites, ceux qui admettent la conception virginale et ceux qui la rejettent, et autant qu'on en peut juger d'après les renseignements de saint Épiphane et

1. *Dial. c. Tryph.*, 47; éd. cit., II, 156 ss.

2. Origène, *c. Cels.*, V, 61; éd. cit., II, 65; Eusèbe, *H. eccl.*, III, 27; éd. cit., I, 254, 256.

de saint Jérôme[1], ces deux espèces d'Ébionites existaient encore à la fin du IVe siècle. Faut-il supposer qu'une partie des Judéo-chrétiens aurait, par suite de l'importance toujours croissante que prenait dans l'Église le dogme de la naissance miraculeuse, admis à son tour cette croyance, tandis que l'autre serait restée fidèle à la tradition primitive? Cette hypothèse semble fort peu probable, si l'on remarque que les Ébionites auraient reçu ce dogme au moment où ils se voyaient décidément exclus de l'Église. A priori, l'hypothèse contraire, à savoir que la négation de la naissance surnaturelle n'est pas primitive chez les Judéo-chrétiens, paraît plus vraisemblable : nous allons voir qu'elle peut se réclamer d'une quasi-certitude.

Il n'est peut-être pas légitime de voir une preuve décisive de cette hypothèse dans ce fait que, pendant le premier siècle, nul ne fait aux Judéo-chrétiens le reproche de rejeter la conception surnaturelle : on pourrait objecter que ce point n'était peut-être pas admis par leurs ennemis eux-mêmes. Mais il faut remarquer que la négation de l'origine miraculeuse de Jésus n'était pas une erreur solitaire; elle marchait toujours de pair avec la négation de sa divinité. C'est là une constatation que

1. Epiph., *Haer.*, XXIX et XXX; Jérôme, *Epist.* 112, 13 *Ad August.; Comm. in ep. ad Gal.*, l. I, in vers. 1, 11-12; *Comm. in ep. ad Ephes.*, l. VI, cap. 4, in vers. 10; *De vir. illustr.*, cap. 9.

nous ferons souvent à propos des adversaires de la naissance virginale, et qui s'est vérifiée en particulier à propos des Ébionites. Ceux d'entre eux qui rejetaient cette croyance, voyaient en Jésus un simple homme, né de Joseph et de Marie [1]. Or, pas plus qu'on ne fait aux Judéo-chrétiens des premiers temps le reproche de rejeter la naissance virginale, on ne leur fait celui de nier la divinité

1. Irénée, *Adv. haer.*, I, 26, 2; éd. cit., col. 686 : « Ea autem quae sunt erga Dominum, similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur ». Or Cérinthe et Carpocrate enseignaient que Jésus était un simple homme, né de Joseph et de Marie, comme on le verra plus loin. (J'ai supprimé le *non* que l'édition Migne porte devant *similiter;* car, sans cela, la phrase n'a plus de sens : dans le paragraphe précédent, il est question de Cérinthe qui enseignait : « non a primo Deo factum esse mundum... Jesum non ex Virgine natum... fuisse autem Joseph et Mariae filium similiter ut reliqui omnes homines... » Puis, parlant des Ébionites, l'auteur ajoute : « Qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt *quidem* mundum a Deo factum (contrairement à Cérinthe); ea *autem*, quae sunt erga Dominum, similiter ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. » Où est l'opposition indiquée par les mots « quidem, autem », s'il y a « non similiter » ? Du reste, plus loin, V, 1, 3, col. 1122 s., Irénée suppose clairement que les Ébionites rejettent la naissance virginale et la divinité de Jésus.) — Tertullien, *De carne Christi*, 18; éd. cit., II, 454 s. : « Si totus esset filius hominis, non esset et Dei Filius, nihilque haberet amplius Salomone et amplius Jona; et de Hebionis opinione credendus erat. » — Hippolyte, *Philos.*, VII, 34; éd. cit., 406 : Αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι πᾶσι λέγουσιν. — Eusèbe, *H. eccl.*, III, 27; éd. cit., I, p. 254 s. : Μόνον ἄνθρωπον; VI, 17, Migne, XX, 560 : Ψιλὸν ἄνθρωπον etc.

de Jésus. Tout ce dont on les accuse, c'est de vouloir maintenir aux prescriptions légales un caractère obligatoire. A supposer que saint Paul ne leur ait pas reproché de nier l'origine surnaturelle du Christ parce que lui-même l'ignorait ou en faisait peu de cas, est-il admissible qu'il se fût contenté de parler de leur attitude à l'égard de la Loi et des entraves personnelles qu'ils lui suscitaient, sans les attaquer au sujet d'une christologie qui eût fait du « Seigneur », du « propre Fils » de Dieu (*Rom.*, VIII, 32), un simple homme comme les autres hommes? eût-il pu se réjouir d'apprendre qu'ils prêchaient le Christ, fût-ce même pour lui causer des tribulations (*Philipp.*, I, 15-17), si ce Christ qu'ils prêchaient n'avait pas été le Christ que lui-même annonçait, celui « au nom de qui tout genou doit fléchir », et qui, « préexistant dans la forme de Dieu, était égal à Dieu » (*ib.*, II, 10, 6)? S'il garde ce silence absolu sur leur doctrine christologique, c'est évidemment que cette doctrine ne différait pas de la sienne. Il serait donc illégitime de faire remonter jusqu'à eux la christologie des Ébionites de saint Irénée, et par conséquent aussi leurs affirmations touchant la naissance de Jésus.

Cette conclusion est renforcée par tout ce que nous apprenons des Judéo-chrétiens jusqu'à saint Justin. Un de ceux qui se sont le plus occupés des Églises palestiniennes, c'est Hégésippe. Qu'il ait

été judéo-chrétien lui-même ou bien chrétien de la grande Église, ce qui est sûr, c'est que sa foi a dû être conforme à la foi commune, car on ne comprendrait pas sans cela ses relations avec les Églises de Corinthe et de Rome et avec les πλείστοις ἐπισκόποις, ni son jugement sur la grande unité de la foi en son temps, ni l'estime où le tient Eusèbe qui le regarde comme un des principaux témoins de la saine tradition [1]. Or, Hégésippe nous rapporte que, jusqu'à la mort de Siméon, « l'Église de Jérusalem resta vierge, pure et incorruptible quant à la saine règle de la doctrine du salut [2] ».

Peu avant le siège de Jérusalem, la communauté établie dans la ville sainte émigra dans la partie transjordanienne [3]. Cette petite Église judéo-chrétienne, dont l'existence est attestée par différents auteurs, s'est conservée là pendant plusieurs siècles. Elle continuait à tenir à l'observation de la Loi et se servait toujours de son ancien évangile, contemporain de nos synoptiques, de l'évangile dit : *Selon les Hébreux*, qu'il ne faut pas confondre avec l'*Évangile des Ébionites* en usage chez les Judéo-chrétiens qui rejetaient la conception virginale, et de beaucoup postérieur au premier. Or,

1. Weizsaecker, *Real-Enc.*, 3e édit., VII, p. 534, art. Hegesipp.

2. Eusèbe, *H. eccl.*, III, 32, 7, 8; éd. cit., I, 270; IV, 5; p. 302 ss.; IV, 22, 4-7; p. 370 s.

3. Eusèbe, *H. eccl.*, III, 5, 3; éd. cit., I, 196.

d'après les renseignements, imprécis il est vrai, de saint Épiphane[1] et de saint Jérôme, ces Ébionites originaires de Jérusalem croyaient en Jésus, « Fils de Dieu, né de la Vierge Marie[2] ».

Saint Ignace parle dans ses lettres aux Magnésiens et aux Philadelphiens[3] des menées des judaïsants. Or, il se contente de leur reprocher, comme Paul, de vouloir maintenir la Loi qui est abolie depuis le Christ. Pas la moindre allusion à une négation de la divinité de Jésus, qu'il affirme lui-même si nettement, ou de la conception virginale, qu'il considère comme un des trois grands mystères de la vie du Sauveur. (Cf. infra p. 76.)

1. *Haer.*, XXIX, 7; *P. G.*, XLI, col. 401.

2. *Epist.* 112, 13 *Ad August.*; Migne, *P. L.*, XXII, col. 924. Le fait que, dans leur évangile, Jésus appelle le Saint-Esprit « sa mère » (ORIGÈNE, *Comm. in Joann.*, II, 12 [6]; éd. cit., 67), ne prouve rien contre leur croyance à la naissance virginale. Jésus fait allusion dans ce passage à ses relations avec la Divinité, et il ne pouvait évidemment appeler le Saint-Esprit son père, étant donné que ce nom était réservé à Dieu le Père. Cette dénomination de mère n'empêchait pas de concevoir le Saint-Esprit comme ayant coopéré à l'origine humaine de Jésus. Du reste, la conception virginale n'implique pas nécessairement l'intervention du Saint-Esprit : elle suppose un miracle qui peut tout aussi bien avoir été opéré par une autre personne divine. L'Évangile selon les Hébreux s'oppose si peu à la croyance en la naissance surnaturelle, que longtemps après que cette croyance fut devenue un des principaux articles de foi, on se demandait encore si cet évangile n'était pas un écrit canonique.

3. *Ad Magn.*, 8, 9; *Ad Phil.*, 6.

Au temps d'Hadrien, Ariston de Pella écrit contre les Juifs le *Dialogue de Jason et de Papiscus*, dans lequel il met en scène un Judéo-chrétien discutant avec un Juif. Comme il voulait montrer la réalisation en Jésus des prophéties messianiques[1], il avait sans doute à parler aussi de la prophétie d'Isaïe relative à la Vierge qui concevrait, prophétie qu'à la suite de saint Matthieu on a toujours produite contre les Juifs. Or, ce qui montre qu'il n'a pu le faire que dans un sens conforme à la foi commune, c'est qu'Origène a cru devoir prendre sa défense contre le philosophe Celse[2], et qu'au cinquième siècle, parlant des écrits contre les Juifs, le traducteur d'Ariston cite emphatiquement *illud praeclarum atque memorabile gloriosumque Jasonis Hebraei christiani, et Papisci Alexandrini Judaei disceptationis*. Du reste, Jason professe une christologie différente de celle des Ébionites de saint Irénée, puisqu'il montre que c'est par le Verbe que Dieu a créé le monde[3], et qu'à la fin de l'entretien le Juif reconnaît Jésus pour le Seigneur[4].

1. Origène, *c. Cels.*, IV, 52, 19; éd. cit., I, 325.
2. Origène, *ib.*
3. Jérome, *Quaest. hebr. in libr. Genes.*; Migne, *P. L.*, XXIII, col. 937.
4. *Celsus ad Vigilium*, 8; *P. L.*, VI, col. 54 s. C'est également sous Hadrien que se place la rédaction de la *Lettre de Barnabé*, que je serais assez porté à croire dirigée contre les chrétiens judaïsants. L'auteur, qui s'élève si

Saint Justin nous fournit les mêmes renseignements sur les Judéo-chrétiens de son temps, et nous permet peut-être d'expliquer comment saint Irénée et ceux qui l'ont suivi ont pu identifier les Ébionites avec les adversaires de la naissance virginale. Le Juif Tryphon demande quelle est la situation par rapport au salut de celui qui, croyant et obéissant au Christ, veut observer les prescriptions de la Loi. Justin lui répond qu'à son avis, un tel chrétien peut être sauvé, pourvu qu'il n'oblige pas les pagano-chrétiens à pratiquer les mêmes observances, en disant qu'ils ne seront pas sauvés sans cela (ch. 46, 47). Il reconnaît donc deux sortes de Judéo-chrétiens, les uns qui continuent à observer la Loi, mais sans en faire une obligation aux païens convertis, et les autres qui font de l'observation de la Loi un point de doctrine; les premiers peuvent être sauvés, d'après saint Justin, quoique tous les chrétiens ne soient pas aussi tolérants que lui; les autres ne seront pas sauvés. Mais il est certain qu'il n'eût pas pratiqué cette magnanimité à l'égard des premiers, et qu'il ne se fût pas contenté de reprocher aux seconds de faire une obligation grave de pratiques libres et d'ailleurs inutiles (ch. 46), s'ils

vivement contre l'observation des pratiques légales, ne fait pas plus que Paul ou qu'Ignace à ses adversaires le reproche d'avoir une doctrine erronée touchant la divinité et la naissance de Jésus.

avaient nié la divinité de Jésus et sa conception surnaturelle, ces deux vérités sur lesquelles roule presque la moitié de son dialogue. Après avoir terminé cette digression sur les chrétiens judaïsants, dans lesquels nous reconnaissons les Judéo-chrétiens des origines, il reprend le fil de son discours et se met à établir la préexistence et la naissance surnaturelle du Christ. Nous apprenons alors incidemment qu'il connaît aussi des Juifs qui reconnaissent Jésus comme Messie, mais prétendent qu'il est simple « homme né d'hommes ». Avec ceux-là, jamais il ne pourra s'accorder [1]. Ce seront les Ébionites de saint Irénée. Mais saint Justin ne les range pas parmi les Judéo-chrétiens dont il a parlé auparavant; c'est après avoir vidé la question de ces derniers, et en déclarant vouloir passer à un autre sujet, qu'il vient à mentionner ces adversaires de la conception virginale et de la divinité de Jésus [2].

1. Καὶ γὰρ εἰσί τινες, ὦ φίλοι, ἔλεγον, ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου (et non ἡμετέρου ; cf. HARNACK, *Dogmengesch.*, I, p. 282, 3e éd.) γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι· οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, ἐπειδὴ οὐκ ἀνθρωπείοις διδάγμασι κεκελεύσμεθα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πείθεσθαι, ἀλλὰ τοῖς διὰ τῶν μακαρίων προφητῶν κηρυχθεῖσι καὶ δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι. *Tryphon*, 48 ; éd. cit., II, 156.

2. Καὶ ὁ Τρύφων· Καὶ περὶ τούτων ὅσα φρονεῖς, ἀκηκόαμεν, εἶπεν. Ἀναλαβὼν οὖν τὸν λόγον, ὅθεν ἐπαύσω, πέραινε· παράδοξός τις γάρ ποτε καὶ μὴ δυνάμενος ὅλως ἀποδειχθῆναι κ.τ.λ. *Dial.* 48; éd. cit., II, 160.

D'où viennent ces nouveaux Judéo-chrétiens et comment ont-ils été assimilés aux Ébionites primitifs? Saint Épiphane les fait sortir des Nazaréens de la région transjordanienne[1]; ce renseignement, s'il était sûr, expliquerait l'identité de nom et de pratiques que nous constatons entre les deux sortes d'Ébionites. Il sera d'ailleurs facile d'admettre que, dans la première partie du deuxième siècle — et c'est à cette époque qu'Hégésippe fait remonter les hérésies sorties des Églises palestiniennes[2] —, sous l'influence des idées juives ou même gnostiques, il se soit formé une secte tenant le milieu entre le judéo-christianisme primitif et le judaïsme incroyant. La prétention de ces hérétiques de maintenir la Loi les aura fait assimiler aux Ébionites de la première heure, leurs compatriotes, dont ils auront pris ou reçu le nom. Les Pères qui furent en relations directes avec les chrétiens judaïsants parlent de deux sortes d'Ébionites. Ceux, au contraire, qui ne les connurent que par ouï-dire, ne leur reprochaient guère que leur négation de la conception virginale et de la divinité de Jésus. Pour eux, en effet, la question proprement judéo-chrétienne, la nécessité des observances légales, n'avait plus d'intérêt; aux yeux de la grande Église, cette question se trouvait résolue depuis saint Paul; par

1. *Haer.*, XXX, 2; *P. G.*, XLI, col. 407.
2. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 32, 7 s.; éd. cit., I, 270; IV, 22, 4-7; éd. cit., I, 370, 372.

contre, la question de la naissance miraculeuse et de la divinité de Jésus restait fondamentale, et le mot Ébionites désigna désormais les adversaires de ces deux vérités. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'origine exacte des Ébionites de saint Irénée, ce qui semble hors de doute et seul importe ici, c'est que leur doctrine touchant l'origine de Jésus ne remonte pas aux Judéo-chrétiens primitifs.

Si les Juifs convertis au christianisme semblent avoir, dès l'origine, accepté la croyance à la naissance surnaturelle, par contre cette croyance n'a pas eu d'ennemis plus acharnés que leurs compatriotes restés incroyants. Aux yeux des païens, le Christ pouvait apparaître à travers la gloire de ses miracles et de sa résurrection ; mais chez les Juifs, il avait été connu comme homme ; on nommait son père, sa mère et ses frères ; de plus, la mentalité juive était beaucoup moins capable que la mentalité païenne de comprendre une conception surnaturelle et un Messie divin. Aussi saint Justin pourra-t-il se plaindre au Juif Tryphon que ce fût surtout parmi les gens de sa nation qu'on s'obstinait à rejeter la naissance virginale [1]. Les démêlés et les discussions, qui furent fréquents et aigres entre les Juifs et les chrétiens des premiers temps, allaient

1. *Dial.*, 48 ; éd. cit., II, 154 : Οἶδ' ὅτι παράδοξος ὁ λόγος δοκεῖ εἶναι (τ. ε. ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων) καὶ μάλιστα τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν.

obliger ces derniers plus d'une fois à affirmer et à défendre leur croyance touchant l'origine du Christ.

Les Juifs, d'ailleurs, ne s'en tinrent pas aux seules négations : ils imaginèrent une fable odieuse, destinée à expliquer la croyance chrétienne. On raconta que Marie, femme du charpentier Joseph, fut chassée par son mari pour avoir eu des relations avec un soldat du nom de Panther, et qu'ainsi elle enfanta dans la honte et la misère son fils Jésus[1]. A quand remonte cette calomnie? Il est tout à fait improbable que saint Matthieu y fasse allusion en parlant des troubles de Joseph au sujet de sa fiancée, et de son projet de la renvoyer en secret. La mention des inquiétudes de Joseph était l'introduction naturelle à l'explication de la conception virginale. Les contemporains de Jésus connaissaient trop bien le « fils du charpentier », pour que les Juifs du temps de saint Matthieu eussent songé à lui supposer un autre père que Joseph. Dans les discussions de Jésus avec ses ennemis jamais on ne fait la moindre allusion à une calomnie de ce genre. Elle semble au contraire avoir été provoquée par la diffusion de la croyance à la conception surnaturelle, qu'elle prétend expliquer à sa façon. Les allusions à ce bruit qu'on a voulu trouver dans le Talmud et dans d'autres écrits de la vieille littérature juive sont ou moins que sûres,

1. Origène, *c. Cels.*, I, 28, 32; éd. cit., I, 79, 83.

ou d'une date relativement récente; en particulier il n'est pas du tout prouvé que ce « certain homme qui est bâtard d'une femme mariée », dont parle Simon ben Azai (vers 100-130), désigne Jésus[1]. Justin ne connaît pas encore ce bruit; ce qu'il dit des doutes de Joseph qui croyait Marie enceinte ἀπὸ συνουσίας ἀνδρός (*Dial.*, 78), s'explique par saint Matthieu dont il rapporte le récit. Lui qui prend tant de peine à répondre aux autres objections des Juifs contre la naissance virginale, comment n'aurait-il pas parlé plus explicitement de la fable de Panther, s'il l'avait connue[2]? C'est vers le milieu du deuxième siècle qu'elle a dû naître; on n'en a pas d'attestation certaine avant le *Discours véritable* de Celse, vers 180.

A côté des Juifs, les Gnostiques devaient égale-

1. Cf. Hilgenfeld, *Loofs gegen Heckel. Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie*, 43, p. 272, et A. Meyer, *Jesus, Jesu Jünger und das Evang. im Talmud und verwandten jüdischen Schriften*, dans Hennecke, *Handbuchzu den Neutest. Apokryphen*, p. 47-71, en particulier, p. 57, 59, 60.

2. Otto voit une autre allusion au chap. 24; II, p. 82 : Εἰ γὰρ πρὸ τοῦ Ἀβραὰμ οὐκ ἦν χρεία περιτομῆς οὐδὲ πρὸ Μωϋσέως σαββατισμοῦ καὶ ἑορτῶν καὶ προσφορῶν, οὐδὲ νῦν, μετὰ τὸν κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ δίχα ἁμαρτίας [διὰ] τῆς ἀπὸ γένους τοῦ Ἀβραὰμ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν θεοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμοίως ἐστὶ χρεία. Mais cette allusion serait si vague, si inopportune et si maladroite, qu'il faut supposer, avec tous les éditeurs, une corruption du texte. Otto lui-même a été obligé d'ajouter après ἁμαρτίας un διά qui ne se trouve pas dans le manuscrit; il est plus naturel d'admettre que le texte primitif portait : τὸν... διὰ Μαρίας τῆς ἀπὸ γένους Ἀβραὰμ παρθένου.

ment amener les fidèles à mettre en relief l'origine surnaturelle de Jésus, comme ils les avaient déjà obligés à insister sur son origine naturelle. Chez les principaux d'entre eux, la conception d'une matière ennemie de l'esprit s'était traduite par une représentation docétique du Sauveur. D'autres, au contraire, reconnaissaient à Jésus une humanité véritable, mais ils faisaient deux êtres différents de Jésus et du Christ. Le Christ, l'être divin, n'avait jamais eu qu'une relation accidentelle avec Jésus : celui-ci, n'étant qu'un homme, était né comme les autres hommes d'un père et d'une mère.

Le premier des gnostiques connus qui ait professé cette théorie fut Cérinthe[1]. Il enseignait que le monde n'avait pas été fait par le premier Dieu, mais par une puissance bien inférieure, qui ignorait même le Dieu suprême. « Jésus, ajoutait-il, n'était pas né de la Vierge, cela lui paraissait impossible ; il était fils de Joseph et de Marie, étant né comme les autres hommes, mais il l'emportait sur tout le reste de l'humanité par sa justice, sa prudence et sa sagesse. Après le baptême descen-

1. Les hérésiologues des trois premiers siècles ne savent rien des prétendus rapports de Cérinthe avec le judaïsme ; ce n'est que plus tard qu'on en a fait un judaïsant, sans doute parce qu'il professait l'erreur ébionite sur la nature et l'origine de Jésus, et parce qu'il a été combattu par saint Jean.

dit sur lui, de la Puissance suprême, le Christ sous la figure d'une colombe. C'est alors qu'il annonça le Père inconnu et accomplit des miracles. A la fin, le Christ s'envola de nouveau; Jésus souffrit et ressuscita; le Christ, au contraire, demeura impassible, étant spirituel [1]. » On peut admettre avec assez de vraisemblance que c'est Cérinthe et ses disciples que visaient les lettres joanniques. Si saint Irénée semble s'être trompé en prétendant que saint Jean écrivit son Évangile contre Cérinthe et les Nicolaïtes [2], son tort semble n'avoir consisté qu'à trop préciser une tradition fondée touchant les relations entre saint Jean et l'hérésiarque [3]. En tout cas, dans ses lettres saint Jean combat une hérésie qui se rapproche beaucoup de celle de Cérinthe : les faux docteurs qu'il stigmatise voyaient en Jésus-Christ deux êtres unis seulement d'une union accidentelle et temporaire; Jésus, l'homme, n'était pas le Christ, le Fils de Dieu: « Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ? » (I, II, 22). « Celui qui confessera que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui, et lui en Dieu (IV, 15; de même IV, 3; V, 1, 5). — Le Christ n'est pas venu en chair : « Tout esprit qui

1. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, 1, 26, 1; éd. cit., col. 686.
2. *Adv. haer.*, III, 11, 1; éd. cit., col. 879 s.
3. Cf. *Adv. haer.*, III, 3, 4; éd. cit., col. 853, l'histoire de Jean qui quitte les thermes en apprenant que Cérinthe vient d'y entrer.

confesse Jésus-Christ venu en chair, est de Dieu » (I, IV, 2; II, 7). — Il n'a pas souffert : « C'est lui, Jésus-Christ, qui est venu dans l'eau et dans le sang; non dans l'eau seulement [baptême], mais dans l'eau et dans le sang [passion] » (I, v, 6). Leur Christ devait être quelque éon descendu sur Jésus au moment du baptême et parti lors de la passion (*ibid.*).

Ne s'abaissant pas jusqu'à réfuter les hérétiques qu'il flétrit, saint Jean n'avait pas à défendre directement la naissance virginale; mais indirectement il en rappelait le souvenir aux fidèles, en les renvoyant à l'enseignement traditionnel. « Que ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous. Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous demeurerez aussi dans le Fils et dans le Père » (I, II, 24; II, 9, 11).

Quelques années après Cérinthe, surgit à Alexandrie un autre hérésiarque, du nom de Carpocrate. Il prétendait que le monde avait été fait par des anges de beaucoup inférieurs au « Père non-engendré ». « Jésus, né de Joseph, était semblable au reste des hommes; il les avait surpassés en ceci que son âme, forte et pure, s'était souvenue de ce qu'elle avait vu dans ses relations antérieures avec le Père non-engendré. C'est pourquoi ce dernier lui envoya une force spéciale pour lui permettre d'échapper aux anges créateurs, et de re-

monter vers lui après avoir parcouru le cercle des actions humaines et s'être entièrement libéré. Les âmes des autres hommes, ayant été dans les mêmes relations avec le Père, mériteront, en méprisant, à l'exemple de Jésus, les anges créateurs, de recevoir la même force et de le suivre près du Père. Et si quelqu'un peut les mépriser davantage, il l'emportera sur lui[1] ». Les Carpocratiens devaient être assez nombreux à Alexandrie et même ailleurs. Celse les connaît[2]. Sous Anicet (155-166), une certaine Marcellina, adepte de Carpocrate, vint à Rome où elle fit de nombreuses conquêtes à la secte[3].

C'est également dans la première moitié du second siècle que doit se placer l'origine de la secte d'Ébionites qui rejetait la conception surnaturelle ainsi qu'il a été dit plus haut.

Que la lutte contre tous ces hérétiques ait amené les fidèles à insister sur la croyance atta-

1. Irénée, *Adv. haer.*, I, 25, 1, 2; éd. cit., col. 680 s.
2. Ἀρποκρατιανοί. Origène, *c. Cels.*, V, 62; éd. cit., II, 66.
3. Irénée, *loc. cit.*, 6; col. 685. Il est probable que Basilide professait une doctrine assez semblable à celles de Cérinthe et de Carpocrate : l'Esprit, fils premier-né et ministre du Père innommable, serait descendu sur l'homme Jésus, sous la forme d'une colombe, au moment du baptême. La passion n'aurait eu de valeur que pour Jésus, qui expiait des péchés commis dans une existence antérieure. Cf. Hilgenfeld., *Ketzerg.*, 195-230.

quée, cela se comprend de soi; l'opposition aux Docètes ne devait pas moins y contribuer. Car d'abord, en défendant la réalité de l'humanité de Jésus, on rappelait soit le récit de Matthieu ou de Luc, qui ne parlent de sa naissance que pour en montrer le caractère miraculeux, soit l'article du symbole : *Natus ex Maria Virgine.* La virginité de Marie était donc toujours mentionnée *en même temps que* sa maternité. Il y avait plus : elle était mentionnée *à cause même de* sa maternité. Une partie des Docètes, en effet, les Valentiniens, admettaient la naissance virginale, mais une naissance apparente. Il fallait leur montrer que la virginité de Marie ne portait aucun préjudice à la vérité de sa maternité. C'est ce que fit en particulier Tertullien, ainsi que nous l'avons vu plus haut (p. 29). Tous les Docètes d'ailleurs, quelles que fussent leurs théories spéciales, rejetaient l'humanité du Sauveur afin de mieux garantir sa divinité. Leurs adversaires, en maintenant l'humanité de Jésus, avaient à montrer qu'ils ne sacrifiaient pas pour cela sa divinité; or, la solution du problème se trouvait dans la naissance surnaturelle; car si Jésus était homme parce que vraiment né, il était cependant plus qu'un simple homme parce que né d'une Vierge et non à la façon des autres hommes. Ainsi il se faisait que tous les défenseurs de la christologie traditionnelle sentaient instinctivement le besoin d'affirmer la

virginité de Marie en même temps que sa maternité.

Aussi le premier Père qui insiste sur la naissance virginale, saint Ignace d'Antioche, est-il précisément le premier qui se distingua par son opposition aux Docètes. Avec l'enfantement de Jésus et sa passion, la virginité de Marie est un des trois grands mystères qu'il faut proclamer à grands cris : « Le prince de ce monde ne s'est pas aperçu de la *virginité de Marie* (Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας) et de son enfantement, comme non plus de la mort du Seigneur, trois mystères retentissants (τρία μυστήρια κραυγῆς), qui ont été accomplis dans le silence de Dieu [1] ». Il écrit de même ailleurs : « (Le Christ) Fils de Dieu, selon la volonté et la puissance de Dieu, vraiment (né) d'une Vierge (ἀληθῶς ἐκ παρθένου) [2]. — (Jésus-Christ est) et de Marie, et de Dieu [3]. — Dieu a été porté dans le sein de Marie selon la disposition de Dieu, (étant) de la semence de David et de l'Esprit-Saint (ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου) [4]. »

La perte du *Traité* de saint Justin *contre toutes les hérésies* et de son *Traité contre Marcion,* ne nous permet pas de voir quelle importance ce Père

1. *Ad Ephes.*, 19.
2. *Ad Smyrn.*, 1.
3. *Ad Ephes.*, 7.
4. *Ad Ephes.*, 18.

attribuait à la naissance virginale dans la lutte contre les faux docteurs. Elle devait être fort considérable, si l'on peut en juger d'après la place qu'il lui consacre dans son *Dialogue contre Tryphon*. Ici c'est aux Juifs qu'il répond. La haine de ceux-ci à l'égard de leurs frères séparés était toujours fort vive : ils ne cessaient de proférer dans leurs synagogues des malédictions contre eux [1], et non contents de les anathématiser, ils les persécutaient et les mettaient même à mort [2], comme cela se vit en particulier sous Barchochebas [3]. Leurs prosélytes se montraient encore plus acharnés qu'eux [4].

A côté de cette opposition violente, qui n'eût été propre qu'à affermir la foi des chrétiens, ils en pratiquaient une autre, plus dangereuse : ils répandaient dans tout l'univers des calomnies contre la doctrine nouvelle [5], cherchaient, par leurs discussions, à ébranler la foi des simples [6], et faisaient même des renégats parmi eux [7].

La naissance virginale surtout les offusquait. C'est parmi eux, comme nous l'avons vu, plus

1. *Tryphon,* 47; éd. cit., II, p. 160; 93, p. 340; 95, p. 346; 96, p. 346; 108, p. 386; 133, p. 474.
2. *Tryphon,* 95; II, p. 346; 133, p. 474.
3. *I Apol.*, 31; éd. cit., I, p. 94.
4. *Tryph.*, 122; II, p. 438.
5. *Tryph.*, 108; II, p. 386.
6. *Tryph.*, 93; II, p. 340.
7. *Tryph.*, 47; II, p. 158.

encore que parmi les païens que cette doctrine rencontrait d'irréductibles contradicteurs. S'ils trouvaient étrange la préexistence du Messie, sa naissance d'une Vierge leur paraissait une fable [1] et une folie [2].

Saint Justin leur reproche d'avoir cherché à la nier en falsifiant la prophétie d'Isaïe et en traduisant, non comme les Septante, ἡ παρθένος, la Vierge, mais ἡ νεᾶνις, la jeune femme. Si les intentions des traducteurs n'ont pas été principalement celles que leur suppose l'auteur du *Tryphon*, et si cette nouvelle version a pu avoir été provoquée par le souci, très marqué chez les traducteurs juifs de ce temps, de serrer de plus près le texte hébreu, il est possible cependant que le désir de ruiner l'autorité d'une prophétie que leurs frères séparés invoquaient triomphalement en faveur de leur foi, n'y ait pas été complètement étranger. Quoi qu'il en soit, saint Justin croit nécessaire de défendre d'une façon toute spéciale la naissance virginale, et il déploie un puissant appareil d'arguments pour établir sa thèse.

Les Juifs prétendaient qu'une naissance virgi-

1. *Tryph.*, 67; II, p. 236.

2. *Tryph.*, 48; II, 160 : παράδοξός τις γάρ ποτε καὶ μὴ δυνάμενος ὅλως ἀποδειχθῆναι δοκεῖ μοι εἶναι [ὁ λόγος], τὸ γὰρ λέγειν σε προϋπάρχειν θεὸν ὄντα πρὸ αἰώνων τοῦτον τὸν Χριστόν, εἶτα καὶ γεννηθῆναι ἄνθρωπον γενόμενον ὑπομεῖναι· καὶ ὅτι οὐκ ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων, οὐ μόνον παράδοξόν μοι δοκεῖ εἶναι, ἀλλὰ καὶ μωρόν.

nale était impossible; c'était se faire une idée bien petite de la puissance divine : Dieu peut tout ce qu'il veut; il peut même rendre fécondes les femmes stériles, ainsi qu'il l'a montré par l'exemple d'Anne, de Sara et d'Élisabeth [1]. Du reste, dans l'Ancien Testament, le même Verbe était déjà apparu plusieurs fois; or, « si nous savons que Dieu s'est manifesté sous tant de formes à Abraham, à Jacob et à Moïse, comment hésiterons-nous à croire qu'il ait pu naître homme par la Vierge selon la volonté du Père de l'univers [2]? »

A priori, rien ne s'oppose donc à une naissance virginale. Or, d'après saint Justin, les Écritures abondent en preuves qui en démontrent la réalité [3]. De fait, des prédictions de la conception surnaturelle, l'auteur du *Tryphon* en trouve à travers toute l'histoire du peuple de Dieu.

Jacob déjà l'avait annoncée en bénissant Juda, lorsqu'il dit : « Il lavera dans le vin son vêtement,

1. *Tryph.*, 84; éd. cit., II, 304.

2. *Tryph.*, 75; éd. cit., II, p. 270 : καὶ ἄνθρωπον αὐτὸν διὰ παρθένου γεννηθῆναι. Justin dit de préférence διὰ παρθένου; mais il ne donne évidemment pas le même sens à ce mot que les Valentiniens. Il dit du reste aussi : ἐκ παρθένου; *Tryph.*, 66; éd. cit., II, 234 : ἀποδεικνύων ὅτι ἐκ παρθένου γεννητὸς καὶ διὰ παρθένου γεννηθῆναι αὐτόν; donc pour lui διὰ παρθένου et ἐκ παρθένου étaient synonymes. Un peu plus loin, il dit : οὐδεὶς οὐδέποτε ἀπὸ παρθένου γεγέννηται, 66; éd. cit. II, p. 236.

3. *Tryph.*, 75; éd. cit., II, 270 : ἔχοντες γραφὰς τοσαύτας, ἐξ ὧν συννοῆσαι ἐστὶ διαῤῥήδην ὅτι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν καὶ τοῦτο γέγονεν.

et dans le sang des raisins son manteau » (Gen., XLIX, 11). « Cette parole, le sang des raisins, montre que le Christ tire son sang non de la semence de l'homme, mais de la puissance de Dieu. Car de même que ce n'est pas l'homme qui a engendré le sang des raisins, mais Dieu, de même le sang du Christ allait provenir non de la race humaine, mais de la puissance de Dieu, selon ce qui a été prédit. La prophétie que j'ai citée montre donc que le Christ n'est pas homme né d'hommes, comme le commun des hommes [1] ».

David l'avait chantée dans un psaume messianique : « Avant l'aurore, je t'ai engendré du sein » (Psalm. CIX, 3). Ces mots ne signifient-ils pas que le Père de l'univers allait l'engendrer d'un sein humain[2] ?

Daniel en avait parlé à deux reprises différentes : il dit du Christ qu'il est « comme le fils de l'homme » (VII, 13). « Cette expression : comme le fils de l'homme, montre qu'il paraissait homme et était devenu homme, tout en prouvant aussi qu'il n'a pas été fait de la semence de l'homme. »

De même, en l'appelant une « pierre détachée sans la main » [de l'homme] (II, 34), il fait entendre mystérieusement la même vérité, car être détaché sans la main, c'est avoir été produit, non par

1. *Tryph.*, 54 ; éd. cit., II, 182.
2. *Tryph.*, 63 ; éd. cit., II, 222.

l'homme, mais par la volonté du Père, du Dieu de l'univers[1].

Mais nul d'entre les prophètes n'avait parlé de la naissance virginale comme Isaïe. Il l'avait prédite en termes déjà assez clairs en s'écriant : « Qui racontera sa naissance, car sa vie sera enlevée de dessus la terre? » (LIII, 8). « Cette parole ne vous semble-t-elle pas indiquer que ce n'est pas des hommes que tire son origine celui qui est dit livré à la mort par Dieu pour les péchés de son peuple[2]? »

Il l'avait expliquée tout au long et en termes formels dans la célèbre prophétie faite à Achaz : « Le Seigneur parla de nouveau à Achaz et lui dit : Demande en ta faveur un signe au Seigneur ton Dieu; demande-le, soit en bas, soit en haut. Et Achaz répondit : Je n'en demanderai pas, je ne tenterai pas le Seigneur. Isaïe dit alors : Écoutez donc, maison de David! Est-ce peu de chose pour vous de livrer un combat aux hommes? et comment livrerez-vous un combat à Dieu? C'est pourquoi le Seigneur lui-même vous donnera un signe. Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et il sera appelé Emmanuel. Il mangera du beurre et du miel avant de savoir préférer le mal ou choisir le bien. Avant que l'enfant connaisse le mal

1. *Tryph.*, 76; éd. cit., II, 270.
2. *Tryph.*, 63; éd. cit., II, 222.

ou le bien, il rejettera le mal pour choisir le bien; avant que l'enfant sache dire : père ou mère, il prendra la puissance de Damas et les dépouilles de Samarie devant le roi d'Assyrie; et la terre que tu détestes sera prise devant la face des deux rois. Et Dieu fera venir sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'en est jamais venu sur toi depuis le jour où Ephraïm a séparé de Juda le roi d'Assyrie » (VII, 10 ss.).

Mais les Juifs donnaient à ce texte une autre interprétation que les chrétiens. « L'Écriture, fait observer Tryphon, ne porte pas : Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, mais : Voici que la jeune femme concevra et enfantera un fils, et le reste. Toute la prophétie s'applique à Ézéchias, en qui elle s'est réalisée, ainsi qu'on peut le voir. » Justin entreprend alors une réfutation en règle de l'exégèse rabbinique. Il prouve d'abord longuement que ce n'est pas à Ézéchias que peuvent s'appliquer les autres paroles de la prophétie, celles qui se rapportent au petit enfant qui doit s'emparer de la puissance de Damas et des dépouilles de Samarie avant de pouvoir appeler son père et sa mère. Ces paroles ont été prononcées d'une façon figurée au sujet de Jésus. Puis, revenant au texte qui parle de la Vierge, il ajoute : « Cette prophétie aussi : Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, convient au Christ. Car s'il ne devait pas naître d'une

Vierge, celui dont Isaïe avait parlé, et à propos de qui le Saint-Esprit s'était écrié : *Voici que le Seigneur lui-même vous donnera un signe; voici que la Vierge concevra et enfantera un fils,* s'il devait, lui aussi, naître à la façon ordinaire, comme tous les premiers-nés, quel signe Dieu prétendait-il faire qui ne fût pas commun à tous les premiers-nés? Ce qui était un signe véritable, un signe méritant d'être cru par le genre humain, c'est que le premier-né de toute créature allait se faire chair par le sein d'une Vierge, et devenir en toute vérité petit enfant. L'Esprit prophétique nous a avertis de ce miracle de différentes façons, ainsi que je vous l'ai dit, afin que, lorsqu'il se produirait, on sût qu'il était le fait de la puissance et de la volonté du Créateur de l'univers. De même Ève a été formée d'une côte d'Adam, et tous les autres êtres vivants ont été produits au commencement par la parole de Dieu. Mais vous, vous ne craignez pas de corrompre les traductions que vos anciens ont exécutées sous Ptolémée, roi d'Égypte, en prétendant que l'Écriture ne dit pas, ainsi que ceux-là ont traduit : *la Vierge,* mais, *la jeune femme concevra,* comme si c'était merveille qu'une femme enfantât à la façon commune[1]. »

Des textes si nombreux et si probants ne per-

1. *Tryph.*, 84 ; éd. cit., II, 302 ss.

mettent pas de douter que la conception surnaturelle ne fût clairement prédite dans l'Ancien Testament. Ce qui le montre également, c'est que le diable l'a contrefaite dans la fable de Persée. C'est lui qui a inventé les héros de la mythologie, Bacchus, Hercule, Esculape, etc., à qui il attribue ce que les prophéties lui ont appris du Messie : la puissance miraculeuse, la passion, la résurrection, l'ascension[1]. Quand donc on entend raconter que Persée est né d'une vierge, c'est encore une imitation de l'esprit d'erreur qu'il faut voir dans cette fable.

Enfin, une dernière preuve de la naissance virginale, c'est qu'à la place d'Ève, la première vierge, cause de la perte et de la mort des hommes, devait se mettre Marie, la nouvelle Vierge, qui nous apporterait la rédemption et la vie. Il y aura lieu de revenir plus loin sur ce parallèle[2].

Saint Justin ne se contente pas d'accumuler les preuves scripturaires de la naissance virginale ; par des digressions ou des questions habilement amenées, il arrive à se mettre dans la nécessité de les répéter. Il cite deux fois la prophétie : « Je t'ai engendré du sein[3] », trois fois celle du sang des raisins[4], quatre fois celle de la génération

1. *Tryph.*, 69 ; éd. cit., II, 246.
2. II[e] partie, chap. III.
3. *Tryph.*, 63 ; éd. cit., II, 222 ; 84, II, p. 302.
4. *Tryph.*, 54 : éd. cit., II, 182 ; 63, II, p. 222 ; 76, II, p. 270.

inénarrable [1]. C'est surtout la prophétie de la Vierge devant concevoir qu'il s'est évertué à mettre en relief. Il la cite au chapitre 43 et promet de la justifier contre les interprétations des docteurs juifs ; puis, quand la curiosité est piquée, il passe à une dissertation sur les Judéo-chrétiens. Au chapitre 48, il se fait demander par Tryphon l'explication promise, s'écarte encore dans des interprétations scripturaires, se fait poser la même question une seconde fois au chapitre 57, et une troisième fois au chapitre 63. Enfin, il reprend la prophétie au chapitre 66, et n'en termine l'explication qu'au chapitre 84. Elle s'étend ainsi à travers presque le tiers de son long Dialogue.

Si saint Justin s'est tant ingénié à trouver des prédictions de la naissance virginale, même dans des textes qui par eux-mêmes n'étaient guère propres à en rappeler l'idée, et s'il s'est donné tant de peine à faire valoir ses preuves, c'est évidemment que la question de la conception surnaturelle lui semblait de première importance. D'abord, en effet, elle prouvait la messianité de Jésus de la façon la plus nette : Isaïe a prédit que le Messie naîtrait d'une Vierge ; or, « il est évident pour tous que jamais nul de la race d'Abraham n'est né ni n'a été dit né d'une Vierge, si ce n'est notre Christ [2] ».

1. *Tryph.*, 43, II, éd. cit., 142 ; 63, II ; p. 222 ; 68, II, p. 244 ; 76, II, p. 270.
2. *Tryph.*, 43 ; éd. cit., II, 144.

Mais ce n'est cependant pas de là que vient l'insistance avec laquelle l'auteur du *Tryphon* appuie sur ce point de la croyance chrétienne. Dans son Dialogue, il s'attache en effet à établir, outre l'abolition de la Loi depuis l'avènement du Messie et la vocation de tous les peuples au royaume du Christ, la divinité du Christ Jésus. Or si, parmi les prophéties citées par saint Justin pour démontrer que Jésus est le Christ promis, il n'en est guère de plus claire que celle de la naissance virginale, ce n'est cependant pas la seule preuve qu'il apporte de sa messianité; comme preuve de sa divinité, au contraire, il ne produit contre les Juifs, à côté de la conception miraculeuse, que les apparitions du Verbe dans l'Ancien Testament; encore attache-t-il moins d'importance à ce dernier argument et ne le donne-t-il que par manière de digression au milieu de ses explications sur la virginité. Pour lui, naissance virginale et divinité s'impliquent nécessairement l'une l'autre : si le Christ est né d'une Vierge, il est Dieu, et si l'on ne peut démontrer sa naissance virginale, il faudra admettre qu'il n'est qu'un simple homme. « Étant prouvé complètement que celui-ci est le Messie de Dieu... il serait injuste de ne pas reconnaître sa messianité, même si ce Messie apparaissait comme *homme né d'hommes,* et qu'il fût démontré que ce n'est que par élection qu'il est devenu Messie [1]. » Son contradicteur voit entre

1. Μὴ ἀρνεῖσθαι ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ἐὰν φαίνηται ὡς ἄνθρω-

les deux termes la même corrélation. « Pour ce qui est de moi, réplique-t-il, ceux qui affirment qu'il a été homme, qu'il a été oint par élection et qu'il est devenu Messie (= Oint), me semblent professer une opinion plus probable que ceux qui soutiennent la même doctrine que toi. Tous nous attendons un Messie *homme devant naître d'hommes* et être oint par Élie. Si celui-ci (Jésus) est le Messie, il doit être regardé absolument comme un *homme né d'hommes*[1]... Vous devriez rougir de raconter les mêmes fables que les Grecs, et dire plutôt qu'il était *homme fait d'hommes.* Et si vous démontrez par les Écritures qu'il est le Messie, vous devriez vous contenter d'affirmer que c'est par une vie conforme à la Loi et à la perfection qu'il a mérité d'être choisi comme Messie, au lieu de raconter des monstruosités, et d'être convaincus de divaguer comme les Grecs[2]. »

Quelques années avant la composition du *Dialogue avec Tryphon,* saint Justin avait écrit son *Apologie à Antonin.* Là déjà il avait démontré la naissance virginale par plusieurs des preuves qu'il développera dans le *Dialogue :* le sang des rai-

πος ἐξ ἀνθρώπων γεννηθείς, καὶ ἐκλογῇ γενόμενος εἰς τὸν Χριστὸν εἶναι ἀποδεικνύηται. *Tryphon.*, 48 ; éd. cit., II, 162.

1. Πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα. Ἐὰν δὲ οὗτος φαίνηται ὢν ὁ Χριστός, ἄνθρωπον μὲν ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἐκ παντὸς ἐπίστασθαι δεῖ. *Tryph.*, 49 ; éd. cit., II, 164.

2. *Tryph.*, 67 ; éd. cit., II, 236.

sins[1], la génération inénarrable[2], la Vierge devant concevoir [3], et naturellement aussi par la fable de Persée, contrefaçon de la naissance miraculeuse inventée par le démon pour empêcher les hommes de croire au Christ[4]. Devant des païens, il y avait lieu de mieux préciser le caractère de cette naissance, de peur qu'ils ne se laissassent tromper par leurs grossières conceptions mythologiques. « Pour que nul d'entre vous, comprenant mal la prophétie (de la Vierge qui concevra), ne nous reproche ce que nous reprochons aux poètes qui racontent que Zeus vint auprès de certaines femmes en vue de satisfaire sa passion, essayons d'expliquer nos paroles. Ce mot : Voici que la Vierge concevra, signifie que la Vierge devait concevoir sans s'unir à l'homme, car si elle se fût unie à n'importe qui, elle n'eût plus été vierge. C'est la Puissance de Dieu qui, survenant sur la Vierge, l'a couverte de son ombre et l'a rendue vierge féconde. L'ange, envoyé vers elle à cette occasion, lui fit cette annonce : « Voici que tu concevras du Saint-Esprit, et que tu enfanteras un fils ; il sera appelé Fils du Très-Haut, et tu lui donneras le nom de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés. » Voilà ce que nous ont appris ceux qui ont

1. *I Apol.*, 32 ; éd. cit., I, 98.
2. *Ib.*, 51, p. 136.
3. *Ib.*, 33, p. 100 ; 54, p. 148.
4. *Ib.*, 54, p. 144, 148.

consigné les événements relatifs à notre Sauveur Jésus-Christ, et nous avons foi en eux, car déjà le prophète Isaïe, animé de l'Esprit prophétique, avait annoncé sa naissance, ainsi que je vous l'ai dit auparavant... Cet Esprit, venant sur la Vierge et la couvrant de son ombre, la rendit mère, non par une union charnelle, mais par sa puissance[1]. »

On pouvait assurément montrer le caractère déraisonnable des procédés des persécuteurs, justifier les chrétiens des crimes qu'on leur imputait et prouver la supériorité du christianisme sur les autres religions sans parler de la conception surnaturelle. Mais il n'est pas étonnant que saint Justin, qui n'observe ni la discrétion, ni la rigueur d'exposition des autres apologistes du second siècle, ait touché ce point qui lui paraissait important. De même qu'aux Juifs, aux païens aussi il le présente comme un argument en faveur de la divinité de Jésus : « Si Jésus avait été simplement un homme comme les autres hommes, par sa sagesse il eût mérité d'être appelé Fils de Dieu, puisque vos écrivains donnent à Dieu le nom de père des héros et des dieux; mais s'il est né par un mode particulier, différent des naissances ordinaires, quoi d'étonnant que nous l'appelions Verbe de Dieu[2] ? »

Il serait sans doute illégitime d'attribuer aux

1. *I Apol.*, 33; éd. cit., I, 100; cf. 21, p. 64: ἄνευ ἐπιμιξίας... γεγεννῆσθαι; 22, p. 68 : ἰδίως, παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν.
2. *I Apol.*, 22; éd. cit., I, 68.

chrétiens contemporains de Justin toute la doctrine du célèbre philosophe sur la conception surnaturelle. Saint Justin était un apologiste — on pourrait presque dire un théologien — trop original pour qu'il soit permis de faire au christianisme de son temps l'honneur ou le reproche d'avoir professé toutes les théories ingénieuses ou subtiles de son défenseur. Ce qui ressort du moins de ses affirmations par rapport aux croyances des chrétiens de son milieu, c'est l'importance du dogme de la conception virginale. Si saint Justin est original dans la façon de prouver ce dogme, il n'en a pas créé l'importance, mais c'est parce qu'il en constatait l'importance qu'il s'est donné tant de peine à l'établir. La naissance virginale était pour tous les fidèles l'un des grands moments de la vie du Sauveur [1]. L'idée de la Vierge était si intimement associée à celle de l'Incarnation, que presque toujours elle est rappelée, sans raison spéciale, avec le souvenir de la venue

1. *I Apol.*, 21; éd. cit., I, 64: « Nous affirmons que le Verbe, le premier-né de Dieu, est né sans le concours de l'homme, Jésus-Christ notre Maître; qu'il a été crucifié, qu'il est mort, qu'il est ressuscité et monté au ciel. » Profession de foi de Justin en face des païens, qui rappelle le symbole. Cf. *I Apol.*, 46; éd. cit., I, 130; *Tryph.*, 85; éd. cit., II, 306 : « Le Fils de Dieu, le premier-né de toute créature, né par la Vierge, devenu homme passible, crucifié sous Ponce-Pilate par votre peuple (des Juifs), mort, ressuscité d'entre les morts et monté au ciel. »

de Jésus [1]; l'Incarnation, c'est tout simplement ἡ οἰκονομία ἡ διὰ τῆς παρθένου Μαρίας [2]. Peut-être même le nom de Vierge est-il déjà devenu le nom propre de la Mère de Jésus : il est employé quand il n'y a aucune raison de rappeler la conception virginale [3], tandis que le nom de Marie ne figure qu'accompagné du mot Vierge [4], ou dans les citations à peu près textuelles de l'Évangile, là où le mot Vierge serait impropre [5]. Cependant il n'est pas possible de l'affirmer avec certitude, car Justin s'adresse à des profanes pour qui le mot Vierge était plus clair que le mot Marie.

Saint Irénée ne semble pas avoir eu affaire directement aux Juifs. Il ne nous apprend rien de nouveau sur leur opposition à la doctrine de la conception surnaturelle, si ce n'est les noms des traducteurs de la Bible qui rendaient le mot hébreu *ʿalma* par νεᾶνις au lieu de παρθένος : c'étaient

1. *Tryph.*, 43; éd. cit., II, 142; 45, p. 150; 85, p. 306; 100, p. 356; 105, p. 376; 113, p. 402; 127, p. 456.

2. *Tryph.*, 120; éd. cit., II, p. 428.

3. *Tryph.*, 43; éd. cit., II, p. 142; 45, p. 150; 85, p. 306; 100, p. 356; 105, p. 376; 127, p. 402. *I Apol.*, 21; éd. cit., I, p. 64; 32, p. 100; 63, p. 174.

4. *Tryph.*, 100; éd. cit., II, p. 358; 113, p. 402; 120, p. 428, et sans doute 24, p. 82; cf. *supra*, p. 70, note 2.

5. *Tryph.*, 78; éd. cit., II, p. 278-280; 102, p. 362; 103, p. 368; de même 100, p. 356, pour éviter la répétition du mot παρθένος, deux fois employé dans la phrase précédente.

Théodotion d'Éphèse et Aquilas du Pont, deux prosélytes Juifs [1].

Par contre, il avait à défendre la naissance virginale dans sa réfutation des Gnostiques. Il n'a pas repris toutes les preuves apportées par son maître; il n'en a conservé que les plus naturelles en les présentant d'une manière un peu différente, souvent plus heureuse. C'est la promesse faite à David de mettre sur son trône un Messie sorti de son « sein », mot qui n'a de sens que dans le cas d'une Vierge enceinte [2]. C'est la parole de Daniel sur la pierre détachée sans la main de l'homme, c'est-à-dire sans la coopération de Joseph [3]. C'est naturellement la prophétie d'Isaïe sur la Vierge devant concevoir. Comme saint Justin, il la cite en de nombreux endroits et en défend l'interprétation traditionnelle contre l'exégèse juive, en ajoutant aux explications de son devancier l'histoire des soixante-dix Anciens qui, inspirés par le Saint-Esprit, auraient chacun traduit la Bible en grec, de telle façon qu'à la confrontation toutes les traductions auraient été trouvées identiques du commencement à la fin [4]. Comme preuves tirées de l'An-

1. *Adv. haer.*, III, 21, 1; éd. cit., col. 946.

2. *Ib.*, III, 21, 5; col. 951 s.; cf. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 36.

3. *Adv. haer.*, III, 21, 7; col. 953.

4. *Ib.*, III, 21, 2; col. 947 ss.; cf. Εἰς ἐπίδειξιν τ. ἀπ. κηρ., 53 s. Dans ce dernier ouvrage, il cite aussi la prophétie du sang des raisins, par. 57.

cien Testament et propres à saint Irénée, il y a à noter l'exemple de la verge de Moïse qui s'anime, et la parole de Jérémie prononçant pour toujours la déchéance de Jéchonias, ce qui exclurait Jésus du trône de David si, par Joseph, il se rattachait au roi déchu [1].

A côté de ces preuves fournies par l'Ancien Testament, il peut en opposer à des hérétiques chrétiens d'autres plus décisives, que saint Justin ne pouvait pas produire contre des Juifs ; ce sont les témoignages de saint Matthieu [2] et de saint Luc [3]. Il en voyait une également dans une variante du prologue de saint Jean, qui n'a pas été reçue dans la Vulgate : « Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine *ejus qui* non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est* [4]. »

Quelle était, aux yeux de saint Irénée, l'importance de la croyance à la conception surnaturelle? Il y voyait d'abord, comme son maître, la condi-

1. *Adv. haer.*, III, 21, 8, 9; col. 953 s.
2. *Ib.*, III, 9, 2, col. 870; 16, 2, col. 921; 21, 4, col. 950.
3. *Ib.*, III, 10, 2, col. 873; 21, 4, col. 950.
4. *Ib.*, III, 16, 2, col. 921 s. : ne forte tantum eum hominem putaremus, non enim ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex voluntate Dei, Verbum caro factum est. V, 1, 3; col. 1123 : Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem; uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei; cf. III, 21, 7; col. 953.

tion de la divinité de Jésus. La conséquence n'était pas difficile à tirer, puisque tous les hérétiques qui rejetaient l'une niaient aussi l'autre [1].

Une autre signification de la naissance virginale, déjà entrevue par saint Justin, mais développée tout au long par son disciple, se trouve non plus dans la nature, mais dans la mission même de Jésus : le Sauveur devait naître d'une façon nouvelle parce qu'il nous apportait une naissance nouvelle, la naissance à l'immortalité; et de même que le premier Adam avait été tiré d'une terre vierge, ainsi le nouvel Adam devait avoir pour mère une vierge. Nous reviendrons sur cette preuve dans la seconde partie de ce travail, à propos de la coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption. Il suffit de la mentionner ici.

Si saint Irénée, dans sa province de Lyon, n'avait pas à se mesurer personnellement avec le judaïsme, la lutte entre chrétiens et Juifs continuait ailleurs. Tertullien constate toujours la même animosité entre les uns et les autres [2]. Lui-même eut

1. *Adv. haer.*, III, 21, 8 ; col. 953 : Si enim Joseph filius esset, quemadmodum plus poterat quam Salomon, aut plus quam Jonas habere, aut plus esse David, cum esset ex eadem seminatione generatus, et proles exsistens ipsorum? Ut quid autem et beatum dicebat Petrum quod eum cognosceret esse Filium Dei vivi? Cf. IV, 33, 4, col. 1074 s.; III, 19, col. 938 ss.; V, 1, 3, col. 1122 ss.

2. *Apol.*, 7 ; éd. cit., I, 137; 21, p. 204; 16, p. 181 s.

à soutenir une longue discussion publique contre un prosélyte juif, et c'est pour exposer plus nettement sa réfutation qu'il se détermina à la mettre par écrit [1]. Son argumentation se réduit à établir : 1° que les institutions légales n'avaient eu qu'un caractère transitoire et figuratif du Nouveau Testament; 2° que le temps de la Loi nouvelle était arrivé; 3° que Jésus-Christ était le vrai Messie; 4° enfin que la ruine de Jérusalem et la conversion des nations ne permettaient plus de douter de l'arrivée du Messie. Par rapport à Jésus lui-même, deux preuves principalement établissaient sa messianité : la naissance et la passion, arrivées conformément aux prédictions. La prophétie relative à la naissance, c'était évidemment celle d'Isaïe. Disciple de saint Justin et de saint Irénée, Tertullien connaît l'objection des Juifs contre cette preuve. Il s'inspire visiblement du *Dialogue contre Tryphon* pour la réfuter; mais la ressemblance est plutôt matérielle; les arguments sont à peu près les mêmes : l'argumentation est différente. Dans le *Tryphon* les Juifs rapportent la parole du prophète à Ézéchias; ici, ils l'appliquent au Messie, mais prétendent qu'elle ne s'est pas réalisée en Jésus. « Isaïe annonce que le Messie doit s'appeler Emmanuel, et qu'il doit s'emparer de la puissance de Damas et des dépouilles de Samarie. Or, celui qui est venu n'a

1. *Adv. Jud.*, 1; éd. cit., II, 701.

pas porté ce nom et n'a pas fait la guerre..... C'est que, répond Tertullien, il faut considérer non pas le son, mais le sens du mot. Le son du mot hébreu Emmanuel signifie « Dieu avec nous ». Or, je vous le demande, ce nom *Dieu avec nous*, ou *Emmanuel*, peut-il être contesté au Christ?... Il est donc évident que l'Emmanuel annoncé est venu, puisque celui-là est venu qui réalise la signification de ce nom, Dieu avec nous. » Pareillement c'est le seul son du mot qui guide les Juifs quand ils voient dans la puissance de Damas, dans les dépouilles de Samarie et dans le règne d'Assyrie l'annonce d'un Christ guerrier : il faut prendre ces mots dans un sens figuré.— Mais alors, pourquoi ne pas donner aussi une interprétation symbolique à la prophétie relative à la Vierge? — C'est que, répond Tertullien, ici le prophète « m'a préparé à croire à une chose incroyable, en parlant du règne futur : Voilà pourquoi, dit-il, Dieu vous donnera un signe : Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils. Or le signe donné par Dieu, s'il n'avait été quelque nouveauté extraordinaire, n'eût pas apparu comme un signe (miracle) ».

Restait l'objection tirée de la traduction du mot *'alma*. Pour Tertullien, ceux qui le rendent par « jeune femme » sont tout simplement des menteurs, désireux de séduire les âmes simples; leur fraude est manifeste, car quel « signe peut être un événement quotidien tel que la gros-

sesse et l'enfantement d'une jeune femme[1] ? »

Dans l'*Adversus Judaeos*, Tertullien ne parle pas de la fable de Panther. Il la connaissait cependant, au moins par Celse [2]. Il y fait allusion, en la réfutant à sa façon, dans le *De Spectaculis*. Parlant du spectacle qui se jouera au dernier jour, quand le Christ citera à son tribunal ses ennemis tremblants, il s'écrie : « Hic est ille, dicam, fabri aut *quaestuariae filius*, sabbati destructor, etc.[3] ».

Comme autres adversaires de la naissance virginale, Tertullien signale les Ébionites, ou plutôt leur prétendu chef Ébion [4], mais sans s'arrêter à le réfuter. Il trouve cependant deux fois, dans ses réponses aux hérétiques, l'occasion de s'expliquer sur la conception surnaturelle, dans l'*Adversus Marcionem* et dans le *De carne Christi*. Dans le premier de ces ouvrages, il montre que Jésus est vraiment le Messie du Dieu de l'Ancien Testament, puisqu'en lui se sont accomplies les prophéties

1. *Adv. Judaeos*, 9; éd. cit., II, 720 ss. L'hypothèse, peu fondée, à mon avis, de ceux qui prétendent que ce n'est pas Tertullien lui-même qui a ajouté les derniers chapitres à l'*Adversus Judaeos*, ne changerait guère nos conclusions, car nous avons à constater non pas précisément l'importance que la conception virginale avait dans la lutte contre les Juifs aux yeux de Tertullien lui-même, mais celle qu'on y attachait dans son milieu et à son époque.

2. Cf. NOELDECHEN, *Tertullian dargestellt*, p. 58.

3. *De spectaculis*, 30; éd. cit., I, 62.

4. *De carne Chr.*, 18, 24; éd. cit., II, 454, 463; *De virgin. vel.*, 6; éd. cit., I, 891.

messianiques, en particulier celle d'Isaïe. La démonstration est identique à celle de l'*Adversus Judaeos*[1]. Dans le *De carne Christi*, répondant aux Valentiniens qui admettaient, eux aussi, la virginité de Marie, il avait à leur montrer comment cette virginité était compatible avec une maternité véritable, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent[2]. Mais, puisque l'Église soutenait si obstinément la vérité de la naissance, pourquoi en affirmer en même temps le caractère miraculeux? Pour Tertullien comme pour saint Justin et saint Irénée, la naissance virginale est la figure de la rédemption que le Christ nous apportait, et la condition de sa divinité[3]. Plus tard il y trouvera en outre une confirmation de ses idées sur l'irrémissibilité des péchés de la chair : jusqu'à Jésus, tout péché d'impureté pouvait être pardonné, parce que la chair était tout infestée de la faute d'Adam; mais il n'en est plus ainsi, maintenant que « le Verbe de Dieu est descendu dans une chair que le mariage n'a pas descellée[4] ».

1. *Adv. Marc.*, III, 12 ss.; éd. cit., II, 137 ss.
2. *Supra*, p. 29.
3. *De carne Chr.*, 17; éd. cit., II, 453 ss.: Nove nasci debebat novae nativitatis dedicator... Nunc ut simplicius respondeamus, non competebat ex semine humano Dei Filium nasci, ne, si, totus esset filius hominis, non esset et Dei Filius, nihilque haberet amplius Salomone, et amplius Jona; ut de Hebionis opinione credendus erat.
4. *De Pudic.*, VI, 16; éd. cit., I, 802.

Son *Apologie* du christianisme lui fournit également l'occasion de parler de la conception virginale, et de la défendre contre les interprétations mythologiques. Comme saint Justin, il voit dans les fables païennes des contrefaçons de la croyance chrétienne destinées à la discréditer [1].

Tertullien cite encore ailleurs, en passant, quelques autres preuves de la virginité de Marie. C'est la promesse faite à David, de placer sur son trône *du fruit de son sein*. Dieu ne « parle que du fruit *du sein*, parce qu'il est proprement du sein, c'est-à-dire du seul sein, et non pas en même temps de l'homme [2] ». — C'est encore la parole de Jésus, s'appelant lui-même « fils de l'homme ». Or Jésus ne pouvait se donner ce nom comme ayant eu un père humain, puisqu'il avait déjà Dieu pour Père; donc il n'était fils que d'une femme, c'est-à-dire d'une Vierge. Il aurait deux pères, Dieu et l'homme, si sa mère n'était pas vierge [3]. — De même Tertullien lit avec l'évêque de Lyon dans le prologue de Jean : Qui neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *natus est,* et y voit l'affirmation de la conception miraculeuse. Il connaissait la leçon qui depuis a été reçue dans la Vulgate, mais comme elle se trouvait dans l'évangile des Valentiniens, il l'at-

1. *Apol.*, 21 ; éd. cit., I, 197-199.
2. *Adv. Marc.*, III, 20 ; éd. cit., I, 149.
3. *Adv. Marc.*, IV, 10; éd. cit., II, 178.

taque comme une corruption du texte primitif [1].

Ainsi que nous l'avons constaté pour le milieu de saint Justin, en Afrique aussi le mot *Vierge* est devenu l'équivalent du nom de Marie. Aussi l'auteur du *De carne Christi*, rejetant la virginité perpétuelle de Marie, proteste-t-il contre cette désignation, et fait-il la remarque qu'on devrait appeler Marie plutôt *non vierge* que *vierge* [2].

Saint Hippolyte de Rome signale comme Tertullien l'animosité des Juifs contre les chrétiens [3]. Lui-même les a pris à partie dans plusieurs de ses écrits, mais dont il ne nous reste que quelques fragments [4]. Il nous est donc impossible de dire s'il a eu à défendre contre eux la conception virginale; la chose cependant est assez probable, car il les signale comme refusant au Messie qu'ils attendent la naissance surnaturelle [5].

Parmi les hérétiques qui rejetaient la conception virginale, il mentionne, outre les Ébionites,

1. *De carne Chr.*, 18, 19, 24; éd. cit., II, 456 s., 463.

2. *De carne Chr.*, 23; éd. cit., II, 462 : Utique magis non virgo dicenda est quam virgo.

3. Εἰς τὸν Δανιήλ, I, 14, 15, 21; éd. Bonwetsch, p. 24 s., 33, etc.

4. *Philos.*, IX, 18 ss.; éd. cit., 470 ss. — *Traité de la foi*, cf. Harnack, *Chronol.*, II, 245.

5. *Phil.*, IX, 30; éd. cit., 492 : γένεσιν μὲν γὰρ αὐτοῦ ἐτομένην λέγουσιν ἐκ γένους Δαβίδ, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλ' ἐκ γυναικὸς καὶ ἀνδρός, ὡς πᾶσιν ὅρος γεννᾶσθαι ἐκ σπέρματος.

les Cérinthiens et les Carpocratiens, deux sectes nouvelles : celle de Justin le Gnostique et celle des Elchésaïtes. La première est une forme assez récente de l'ophitisme inconnue des autres hérésiologues et sans doute peu importante; la seconde est une combinaison de l'ébionisme avec le gnosticisme. Comme les Ébionites, certains Elchésaïtes admettaient la conception virginale, d'autres la rejetaient[1]. Les autres sectes nouvelles que cite Hippolyte admettaient la naissance virginale, en lui donnant une signification symbolique. L'éon sauveur des Docètes[2], avant de naître de Marie sur terre, avait été engendré au ciel « de la Vierge une », par les trente éons issus du premier Dieu; lors de son baptême, Jésus reçut l'empreinte du corps né de cette Vierge, afin que, quand son âme serait privée du corps terrestre sur la croix, elle ne se trouvât pas nue, mais pût se revêtir de ce corps céleste[3]. Les Naasséniens connaissaient deux sortes de mystères : les petits mystères, ceux de la génération charnelle, et les grands mystères, ceux de la génération spirituelle et céleste. Après avoir passé par les premiers, on devait

1. *Philos.*, X, 29; éd. cit., 530.

2. Ce mot désigne dans saint Hippolyte une secte spéciale et non, comme précédemment, l'universalité des hérétiques qui attribuaient au Sauveur une humanité apparente.

3. *Philos.*, VIII, 10; éd. cit., 422.

recevoir l'initiation aux seconds. « C'est là la porte du ciel, où n'entrera nul être impur, psychique ou charnel, car elle est réservée aux seuls pneumatiques. Arrivés là... ceux-ci deviennent des fiancés nubiles par l'esprit virginal. Car c'est là la vierge qui est enceinte, qui conçoit et qui enfante un fils, non un fils psychique, non un fils corporel, mais le bienheureux éon des éons[1] ». Tout aussi symbolique était l'interprétation que donnaient de la conception virginale les Séthiens, secte ophite comme les Naasséniens[2].

A côté de ces hérésies qui, à des rêveries exotiques, joignaient quelques allusions aux idées chrétiennes, Hippolyte en signale une autre née dans le sein même du christianisme, celle des Adoptianistes. Son fondateur était un certain Théodote, corroyeur de Byzance, qui avait apostasié pendant une persécution. Venu à Rome et forcé de s'expliquer, il s'excusa en disant qu'il n'avait pas renié Dieu puisque Jésus n'était qu'un homme. Il admettait cependant sa naissance de la Vierge et du Saint-Esprit[3]. Le pape Victor l'excommunia. Théo-

1. *Philos.*, V, 8; éd. cit., 164 ss.

2. *Ib.*, V, 19 ; p. 206.

3. Pseudo-Tert., c. 8; éd. Oehler, II, 764 : Ex spiritu quidem sancto natum ex virgine, sed hominem solitarium atque nudum; *Philos.*, VII, 35; éd. cit., 406 : τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἄνθρωπον ἐκ παρθένου γεγενημένον. Saint Épiphane dit le contraire, *Haer.*, 54, 1; *P. G.*, XLI, col. 964. Mais il s'est probablement laissé tromper par la relation constante qu'il avait

dote parvint cependant à former à Rome une petite communauté schismatique composée de lettrés. Le principal de ses disciples fut un autre Théodote, banquier de profession, qui enseigna comme lui que le Christ était un simple homme né du Saint-Esprit et de Marie, et ajouta à la doctrine de son maître des spéculations sur Melchisédech. Environ quarante ans plus tard, Artémon enseignera une doctrine assez semblable à celle que professaient les Théodotiens.

Ici donc la négation de la divinité de Jésus n'entraîne plus la négation de son origine miraculeuse. La croyance touchant la naissance virginale est désormais trop explicitement professée par l'Église pour que les adversaires de la divinité de Jésus songent à la mettre en doute. Depuis le milieu du second siècle déjà, les sectes nouvelles, du moins celles qui naissent dans le sein même de l'Église catholique, l'admettent toutes sans hésitation. Déjà saint Irénée mentionne les Ophites qui enseignaient que Jésus était né de la Vierge, tout en ne voyant en lui qu'un homme[1]. La conception virginale est devenue un dogme incontesté avant même la divinité de Jésus en faveur de laquelle elle avait été principalement invoquée.

pu constater chez les hérétiques antérieurs entre la négation de la divinité de Jésus et celle de sa naissance virginale.

1. *Adv. haer.*, I, 30, 11, 12; éd. cit., 701, 702.

Du reste, la divinité de Jésus n'était plus niée de la même façon que par les Ébionites, les Cérinthiens et les Carpocratiens, d'après lesquels tout autre homme pourrait égaler ou même surpasser Jésus. Chez les Théodotiens, si le Christ n'est qu'un homme, il est cependant l'homme prédestiné à devenir la demeure de la Divinité, à être même, d'après quelques-uns, divinisé après sa résurrection[1]. La croyance à la naissance miraculeuse restait donc encore liée à l'idée de rapports spéciaux de Jésus avec Dieu. Cette même remarque s'appliquera aux Adoptianistes qui surgiront vers la fin du IIIe siècle à la suite de Paul de Samosate.

Il n'est pas nécessaire de nous arrêter aux preuves de la conception virginale que saint Hippolyte a données en passant dans les ouvrages qui nous restent de lui; elles ne présentent rien d'original[2]. Il suffira de remarquer, avant de le quitter, qu'il ne semble plus douteux que de son temps, le mot *Vierge* tout court soit employé pour désigner la Mère de Jésus. Ce n'est plus seulement en répondant à des hérétiques que saint Hippolyte emploie de préférence ce mot ; il s'en sert également dans ses écrits exégétiques; c'est toujours de « la Vierge », de « la sainte Vierge » qu'il parle,

1. *Philos.*, VII, 35; éd. cit., 406.

2. Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, VIII; éd. ACHELIS, 9; *fragm. ad Genes.*, XVIII ACHELIS; 59.

rarement de Marie : Le Verbe s'est revêtu de l'humanité (prise) de *la Vierge* (ἐκ τῆς Παρθένου)[1] ; le Verbe sauta du ciel dans le sein de *la Vierge*[2] ; il (Jacob) proclame les bénédictions de *la Vierge*[3] ; le Verbe premier-né vint porter secours à Adam, le premier-créé, dans *la Vierge*[4] ; il prit l'instrument humain (= le corps) de *la Vierge*[5] », etc.

La même remarque s'applique à l'Église d'Alexandrie : dans les écrits du IIe siècle d'Origène, il est toujours question de *la Vierge :* « Le corps né de *la Vierge* » (ἀπὸ τῆς Παρθένου)[6] ; le corps qu'il prit de *la Vierge*[7] ; « devenu homme par *la Vierge*[8] » etc. ; le *Magnificat* est la prophétie *virginale* (παρθενικὴ προφητεία)[9].

A l'époque où florissait le grand docteur d'Alexandrie, la lutte contre les hérétiques qui rejetaient la conception virginale, était à peu près close. Il eut cependant encore à la défendre directement dans sa réponse à Celse.

1. Εἰς τὸν Δανιήλ IV, 39 ; éd. BONWETSCH, 288 ; εἰς τὸν Ἐλκανᾶν κ.τ. Ἄνν., *fragm.*, III ; ACHELIS, 122.
2. Εἰς τὸ ἅγιον, *fragm. slave*, XI ; BONWETSCH, 347.
3. *Fragm.* XLVII *ad Genes.;* ACHELIS, 69.
4. Εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην ; ACHELIS, 83.
5. Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, *fragm. de Nicétas;* ACHELIS, 267.
6. *C. Celse,* III, 25; éd. cit., I, 222.
7. *Comm. in Joann.* X, 39 (23); éd. cit., 215.
8. *Fragm.* I *In Joann.;* éd. cit., p. 483.
9. *Hom.* 8 *in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1819.

Parmi ses calomnies contre le christianisme, l'auteur du *Discours véritable* avait aussi rapporté la fable juive de Panther. Origène commence par constater que ce mensonge même est un hommage rendu à la vérité de notre croyance. Il était naturel que, refusant d'admettre l'extraordinaire naissance de Jésus, les Juifs forgeassent quelque mensonge pour l'expliquer à leur façon. Mais en inventer un si invraisemblable, c'était le rendre évident aux yeux de quiconque est capable de comprendre ce que c'est qu'une fable. Il y a, en effet, incompatibilité manifeste entre la vie et l'enseignement du Sauveur et une si honteuse origine. Origène le prouve avec une éloquente indignation en s'appuyant sur la psychologie de Platon. « Celui qui avait fait de si grandes choses pour porter tous les hommes, Grecs et Barbares, à la fuite du vice et à la pratique des œuvres agréables à l'auteur de l'univers, ne devait-il pas venir en ce monde par une naissance extraordinaire, et pouvait-il avoir, de toutes les origines, la plus criminelle et la plus infâme? J'en appelle aux Grecs, et surtout à Celse qui est disciple de Platon ou du moins en cite les doctrines, comment Dieu, qui envoie l'âme dans le corps de l'homme, pouvait-il condamner à la naissance de toutes la plus honteuse — sans même le laisser entrer dans cette vie par un mariage légitime — celui qui allait entreprendre tant de travaux, instruire tant d'hom-

mes et en arracher un si grand nombre à la contagion du vice? N'est-il pas plus vraisemblable que chaque âme... soit destinée à tel corps suivant son mérite antérieur? Il était donc naturel que cette âme aussi qui allait rendre plus de services au genre humain que beaucoup d'hommes — pour n'avoir pas l'air d'exagérer en disant tous les hommes — dût avoir pendant son séjour ici-bas un corps non seulement différent des autres corps, mais même de tous le plus parfait? » (On se rappelle qu'Origène soutient la préexistence des âmes).

Les arguments tirés de la physiognomonie conduisent aux mêmes conclusions. D'après Zopyros, Loxos, Polémon, chaque corps est en rapport avec les dispositions de l'âme. L'âme qui allait accomplir de si grandes choses, ne pouvait donc pas être unie à un corps né de l'adultère de Panther avec une vierge. D'une telle union devait naître plutôt un être stupide et nuisible, « un docteur d'impureté, d'injustice et de toutes sortes de vices, et non un docteur de chasteté, de justice et de toutes sortes de vertus ».

Après ce préambule, il aborde la démonstration directe de la naissance virginale. La grande preuve en est pour lui, comme pour ses devanciers, la prophétie d'Isaïe. A son tour il montre que les Juifs ont tort de traduire *ʿalma* par νεᾶνις au lieu de παρθένος, car ce n'est pas un signe qu'une jeune femme enfante, et l'on ne voit pas que, du temps d'Achaz, une femme

ait enfanté un fils appelé « Dieu avec nous ». A ces deux raisons, le célèbre exégète en ajoute une troisième qui lui est propre : le mot *ʿalma,* que les Septante ont rendu par παρθένος et d'autres par νεᾶνις, peut désigner une vierge, ainsi que cela se voit dans le Deutéronome, XXII, 23, 25[1].

Revenant aux Grecs, il leur montre par des analogies que la croyance chrétienne n'offrait rien qui dût les surprendre. On trouve parmi les animaux certaines femelles qui n'ont pas de rapports avec les mâles, ainsi que les zoologistes le racontent du vautour ; cet animal, sans coopération du mâle, assure la perpétuité de sa race ; dès lors, quoi d'étrange si Dieu, voulant envoyer un maître divin au genre humain, l'ait fait naître sans le concours de l'homme et de la femme? De plus, suivant les Grecs mêmes, tous les hommes ne sont pas nés d'un homme et d'une femme. Si en effet, selon l'opinion de la plupart des Grecs, le monde a eu un commencement, de toute nécessité les premiers hommes ne sont pas nés des rapports ordinaires, mais de la terre ; or, cela est plus étrange que d'avoir, comme Jésus, une origine semblable pour la moitié à celle de tous les hommes. Enfin, ne continuait-on pas à raconter que Platon était né

1. Contrairement à ce qu'affirme Origène, à l'endroit cité il y a בְּתוּלָה et non הָעַלְמָה ; les versets en question ne se trouvent pas dans ce qui nous reste de ses Hexaples.

d'Amphictyon seule, et qu'Ariston fut empêché de s'approcher de sa femme jusqu'à la naissance du rejeton d'Apollon? C'était là évidemment une fable, mais qui montrait la convenance d'une origine divine pour ceux qui dépassent l'humanité. Quant aux rapprochements que Celse établissait entre la croyance chrétienne et les mythes de Danaé, de Mélanippe, d'Augé et d'Antiope, Origène trouve qu'ils sont dignes d'un charlatan et d'un insulteur de carrefour [1].

Au cours de ses explications exégétiques, il trouve un certain nombre d'autres preuves de la naissance virginale. C'est le mot de Jacob à Juda (*Gen.*, XLIX, 8), sur le petit du lion de Juda, qui sort de son rejeton [2]. Le Christ, en effet, « ne naît pas d'une semence, mais d'une vierge sans le concours de l'homme, ainsi qu'un rejeton ou un rameau [3] ». C'est la prescription du Lévitique relative à la purification des mères : « Si une jeune femme reçoit de la semence et enfante un fils, elle sera impure pendant sept jours » (*Lev.*, XII, 1). Pourquoi ce mot « reçoit de la semence », placé avant le mot « enfante », si ce n'est à cause de Marie qui a enfanté sans avoir reçu de semence [4]? C'est une

1. *C. Cels.*, 28-39; éd. cit., I, 79 ss.

2. Septante : Σκύμνος λέοντος Ἰούδα· ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης; en hébreu : Tu reviens du butin.

3. *In Gen.*, hom. XVII, 5; éd. cit., XII, col. 257.

4. *In Levit.*, hom. VIII, 2; éd. cit., XII, col. 493; cf. hom. XIV *In Luc.*, éd. cit., XIII, col. 1836.

prophétie du même Lévitique annonçant que le Messie « ne sera pas souillé dans son père ou sa mère », parce que, selon Salomon, « c'est dans un corps intact qu'il est entré [1] ». C'est la parole du Psaume (XXI, 6), qui appelle le Sauveur un ver et non un homme, car il est né, non comme un homme, mais comme un ver « qui tire son origine du corps même où il naît [2] ».

Dans le Nouveau Testament, Origène trouve des allusions à la conception surnaturelle dans la parole de Jésus appelant Dieu son propre Père, sans reconnaître aucun homme comme père [3], et dans celle de saint Paul : « fait de la femme » (*Gal.*, IV, 4). L'Apôtre ne dit pas : fait *par* la femme, ce qui convient aux autres hommes, mais fait *de* la femme, parce qu'aucun homme n'a eu part à l'origine de Jésus [4].

La mention de saint Joseph lui fournissait naturellement aussi l'occasion de parler de la virginité de Marie. Quel avait été son rôle, et pourquoi l'Évangile l'appelait-il parfois le père de Jésus? Pourquoi Dieu, ayant décidé que le Sauveur naîtrait d'une Vierge, ne choisit-il pas une jeune femme sans époux, mais plutôt une femme déjà fiancée? C'était d'abord à cause de

1. *In Levit.*, hom. XII, 4; éd. cit., XII, col. 599.
2. *In Luc.*, hom. XIV; éd. cit., XIII, col. 1837.
3. *Comm. in Joann.*, XX, 16 (14); éd. cit., 347.
4. *Ad Roman.*, III, 10; éd. cit., XIV, col. 956.

Marie elle-même, qui eût été exposée à la honte si, sans appartenir à un époux, elle avait été trouvée mère. C'est surtout à cause du mystère qui allait s'accomplir par le Fils de la Vierge, ainsi que l'avait déjà remarqué saint Ignace : « Le prince de ce monde n'a pas connu la virginité de Marie. » « Il ne l'a pas connue à cause de Joseph, il ne l'a pas connue à cause du mariage, il ne l'a pas connue parce que la Vierge semblait avoir un mari. Si elle n'eût pas eu un époux et, comme il semblait, un mari, sa virginité n'eût pu être cachée au prince de ce monde. Immédiatement le diable se serait dit à lui-même : Comment celle-ci qui est restée loin de tout homme, est-elle enceinte? il faut que cette conception soit divine, il faut qu'il y ait là quelque chose qui dépasse la nature humaine. Le Sauveur, au contraire, avait décidé de laisser ignorer au démon sa mission et son Incarnation. Aussi les cacha-t-il dans sa naissance et défendit-il plus tard à ses disciples de révéler qui il était[1] ». Si Joseph est appelé parfois le père de Jésus, c'est à cause de « l'aide » fidèle qu'il lui prêta et de l' « affection » qu'il avait pour lui[2]. Il était le père « nourricier » de Jésus[3]. Il y avait à cela une rai-

1. *In Luc.*, hom. VI; éd. cit., XIII, col. 1814 s.

2. *In Levit.*, XII, 4; éd. cit., XII, col. 539; *In Luc.*, hom. XIX; éd. cit., XIII, col. 1850; *ib.*, hom. XIII; éd. cit., XIII, col. 1832.

3. *In Luc.*, hom. XVI; éd. cit., XIII, col. 1839.

son plus profonde encore : la généalogie rattachait Jésus à David par l'intermédiaire de Joseph, ce qui n'avait de sens que si Joseph recevait le titre de père [1]. On pouvait objecter, il est vrai, que cette généalogie ne prouvait pas la descendance davidique de Jésus qui n'était pas né de Joseph. Mais Origène remarque que puisque Marie, comme épouse de Joseph, doit être de sa parenté, Jésus est par le fait fils de David [2].

Comme tous les Pères qui ont eu à s'occuper de la conception virginale, Origène y voit la preuve de la divinité de Jésus. Ses répliques à Celse, rapportées plus haut, sont assez claires à cet égard; il suffira de citer un dernier texte. Le Juif que Celse met en scène avait dit à Jésus : Un Dieu n'aurait pas un corps engendré comme le tien. « S'il admettait, reprend Origène, ce que l'Écriture dit de la naissance de Jésus, il n'aurait pas de peine à reconnaître qu'un corps né ainsi doit être le corps d'un Dieu [3] ».

Il voyait également dans l'origine virginale de Jésus la condition de notre salut; parlant des objections de Celse contre la venue du Saint-Esprit en Marie, il dit : Celse « s'exprime ainsi parce qu'il ignore la *naissance virginale,* pure et exempte de toute corruption, *du corps qui allait servir au*

1. *In Luc.*, hom. XVII; éd. cit., XIII, col. 1842.
2. *In ep. ad Rom.*, I, 4; éd. cit. XIV, col., 850 s.
3. *C. Cels.*, I, 69; éd. cit., I, 123.

salut des hommes [1] ». Ses prédécesseurs avaient déjà établi un rapport entre la naissance de Jésus et la nouvelle naissance que Jésus nous apportait. Mais la doctrine d'Origène sur ce point lui est propre. C'est lui qui le premier a formulé d'une façon nette la théorie du péché originel. Nul homme n'est exempt de péché, selon le mot de Job : « Personne n'est pur de toute souillure, même si sa vie n'a été que d'un jour » (XIV, 4); c'est pourquoi l'on baptise les petits enfants [2]. Ce péché se contracte dans la conception : « Par le fait que l'homme gît dans le sein d'une mère et qu'il tire la matière de son corps de la semence d'un père, il peut être dit « souillé dans son père et sa mère ». Ou ignores-tu que, quand l'enfant mâle a atteint ses quarante jours, il est offert à l'autel pour y être purifié, comme ayant été souillé dans la conception même de la semence paternelle ou du sein maternel [3]? » Notre corps est donc un corps de péché, car d'après l'Écriture, « Adam n'a connu Ève et n'a engendré Caïn qu'après le péché [4] ». Or, la naissance virginale de Jésus l'exemptait de ce péché originel. « Tout homme est souillé dans son père et sa mère; seul Jésus, mon Seigneur, est entré pur dans cette

1. *C. Cels.*, VI, 73; éd. cit., II, 142.
2. *In Levit.*, hom. VIII, 3; éd. cit., XII, col. 496; *in ep. ad Rom.*, V, 9; éd. cit., XIV, col. 1047.
3. *In Levit.*, hom. XII, 4; éd. cit., XII, col. 539.
4. *In ep. ad Rom.*, V, 9; éd. cit., XIV, col. 1047.

naissance et n'a pas été souillé dans sa mère, car il est entré dans un corps sans souillure. Lui-même, depuis longtemps, avait dit par Salomon : « Etant bon, je vins à un corps sans souillure » (*Sap.*, VIII, 2). Il n'a donc pas été souillé dans sa mère. Il ne l'a pas été non plus dans son père, car Joseph n'a été pour rien dans sa naissance [1]. » Sa chair n'est pas, comme la nôtre, une chair de péché, mais, suivant le mot de l'Apôtre (*Rom.*, VIII, 3), elle est semblable à la chair du péché, « car ce n'est pas de la semence de l'homme qu'elle a été conçue, le Saint-Esprit étant venu sur Marie [2] ». Primitivement Origène avait étendu la souillure originelle jusqu'à Notre-Seigneur, à cause de la portée universelle du texte de Job : « Nul » n'est pur ; mais il distinguait alors entre la souillure et le péché, ce dernier n'ayant pas trouvé place en Jésus [3]. Plus tard, il abandonna cette opinion qui heurtait trop le sens chrétien [4], la naissance virginale lui fournissant un motif d'exempter le Sauveur de la corruption générale.

1. *In Levit.*, XII, 4 ; éd. cit., XII, col. 539.
2. *In ep. ad Rom.*, V, 9 ; éd. cit., XIV, col. 1046.
3. *In Luc.*, hom. XIV ; éd. cit., XIII, col. 1834 ss.
4. « Temerarie forsitan videor dicere », avait-il dû ajouter à l'expression de sa première pensée ; d'ailleurs, même lorsqu'il reconnaissait une souillure en Jésus, ce n'est pas à sa chair qu'il la rapportait mais à sa passion : les idées primitives d'Origène sur le péché originel et l'impureté sont assez confuses.

Les écrivains ecclésiastiques du IIIe siècle postérieurs à Origène n'ont pas eu à s'occuper de discussions christologiques, sauf un moment à propos de Paul de Samosate. Ils n'ont donc pas eu non plus à parler de la Vierge. Ce n'est qu'en passant que l'un ou l'autre fait allusion à la naissance virginale. Saint Cyprien, dans le second livre des *Témoignages*, cite la prophétie d'Isaïe comme preuve de la messianité de Jésus [1]. Saint Méthode, dans le *Banquet des Vierges*, répète la comparaison de Jésus né d'une Vierge, avec Adam né d'une terre vierge, que saint Irénée avait déjà indiquée [2]. Dans un traité dogmatique *Sur la Divinité*, saint Pierre d'Alexandrie, pour montrer comment, en s'incarnant, le Verbe n'a pas perdu sa nature divine, cite comme preuve la parole de Gabriel à Marie. L'ange « salue la Vierge en disant : Je te salue, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi. Le mot de Gabriel : Le Seigneur est avec toi, signifie : Le Verbe est avec toi; il montre que le Verbe est dans son sein, devenu chair, ainsi qu'il est écrit : L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi, ce qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu... Le Verbe de Dieu est devenu chair dans le sein de la Vierge sans la semence de l'homme, selon la volonté du Dieu tout-puissant.

1. *De Testim.*, II, 20.
2. *Conv. dec. virg.*, III, *Thalia*, 4; éd. cit., col. 67.

Il n'avait pas besoin de l'action et de la présence de l'homme, car plus forte que l'homme est la puissance de Dieu qui a couvert la Vierge de son ombre en même temps que le Saint-Esprit est survenu en elle[1] ».

Peu avant le moment où le paganisme officiel allait céder devant le christianisme triomphant, un lettré récemment converti entreprit encore d'écrire une apologie de la religion nouvelle; ce fut Lactance. L'auteur n'avait qu'une connaissance superficielle, souvent même inexacte, de la doctrine qu'il allait défendre. Cependant, par rapport à la naissance virginale, il professe à peu près les mêmes théories que ses devanciers. A ses yeux aussi, elle est la preuve de la divinité du Sauveur : « Pour qu'il fût certain, dit-il, que Jésus était envoyé par Dieu, il ne devait pas naître comme les autres hommes, de la coopération de deux êtres; mais, afin que son caractère céleste apparût même dans son humanité, il fut créé sans l'action d'un père. Il avait déjà un Père selon l'esprit, Dieu; or, de même que, selon l'esprit, il avait un Père, Dieu, sans mère, de même, selon le corps, il avait une mère, la Vierge, sans père. Il était donc Dieu et homme, tenant le milieu entre Dieu et l'homme — aussi les Grecs l'appellent-ils médiateur (μεσίτης) — afin qu'il pût conduire l'homme à Dieu,

1. *P. G.*, XVIII, 509, 512.

c'est-à-dire à l'immortalité; s'il n'eût été que Dieu, il n'eût pas pu montrer à l'homme des exemples de vertu; s'il n'eût été qu'homme, il n'eût pas pu obliger les hommes à la pratique de la sainteté [1] ». « Il est né homme d'une Vierge, sans avoir de père, afin que, comme dans sa première naissance selon l'esprit, il avait été créé esprit saint de Dieu seul, ainsi dans sa seconde naissance selon le corps, il devînt une chair sainte en naissant d'une mère seule, et que, de cette façon, il délivrât de la perdition la chair qui avait été soumise au péché [2] ». C'est sans doute un miracle unique que celui d'une naissance virginale; mais les prophéties l'avaient annoncée de longs siècles à l'avance. Suit le texte d'Isaïe. Lactance n'a pas l'air de se douter des objections élevées par les Juifs contre cette prophétie, car il ajoute triomphalement : « Que peut-on dire de plus clair? Les Juifs lisaient ces paroles, eux qui ont renié Jésus. Si quelqu'un pense qu'elles sont de notre invention, qu'il les interroge : c'est un témoignage passablement solide en faveur de la vérité que celui qui est rendu par les ennemis mêmes [3]. » A cette preuve du fait, il en ajoute deux

1. *Inst. div.*, IV, 25; éd. cit., VI, col. 524.

2. *Epit. inst. div.*, 43; éd. cit., VI, col. 1050.

3. *Inst. div.*, IV, 12; éd. cit., VI, col. 479. Il cite encore un prétendu texte de Salomon : « Informatus est uterus virginis, et accepit fœtum, et gravata est, et facta est in multa miseratione mater Virgo »; cf. *Epit. inst. div.*, 44; éd. cit., VI, col. 1051.

autres relatives à la possibilité et à la convenance du fait : certains animaux conçoivent du vent et du souffle. Qu'y a-t-il donc d'étonnant à prétendre que la Vierge a conçu du souffle (*Spiritus*) de Dieu[1]? « Dieu le Père, origine et principe de toutes choses, n'ayant pas de parents, est très justement appelé par le Trismégiste *sans père* et *sans mère* (ἀπάτωρ et ἀμήτωρ). C'est pourquoi il fallait que le Fils naquît deux fois, pour devenir lui-même *sans père* et *sans mère*. Dans sa première naissance, selon l'esprit, il fut *sans mère,* car il fut engendré par Dieu le Père sans l'intervention d'une mère. Dans sa seconde naissance, selon la chair, il fut *sans père,* car il fut créé dans le sein de la Vierge sans l'office d'un père[2]. »

Depuis longtemps les discussions sur la conception surnaturelle n'avaient plus d'intérêt actuel que contre les Juifs et les païens. Le triomphe officiel de l'Église allait les réduire au rang d'épisodes de peu d'importance. La grande portée dogmatique de la naissance virginale avait duré à peu près aussi longtemps que celle de la maternité véritable, c'est-à-dire aussi longtemps que les premières luttes christologiques. Désormais le caractère surnaturel de la personne de Jésus est reconnu, et à cause de cela aussi sa naissance de la Vierge.

1. *Div. Inst.,* IV, 12; éd. cit., VI, col. 478 s.
2. *Div. Inst.,* IV, 13; éd. cit., VI, col. 482 s.

Avant de conclure ce chapitre, une remarque s'impose. Nous étant proposé d'étudier, dans la première partie de ce travail, la portée *dogmatique* des affirmations relatives à Marie, nous avons dû insister sur la liaison que les chrétiens des premiers siècles voyaient entre la divinité de Jésus et sa conception virginale. Mais on se tromperait si l'on prétendait qu'à leurs yeux la naissance miraculeuse avait *uniquement* la valeur d'un argument en faveur de la divinité du Christ, et qu'elle ne les intéressait que *dans la mesure où* elle servait à la garantir. Si leurs apologistes appuient toujours sur la relation étroite entre les deux croyances, c'est que la lutte contre leurs ennemis les y obligeait : ceux-ci, ne voulant voir en Jésus qu'un simple homme, rejetaient naturellement sa conception virginale; force était donc à leurs contradicteurs de défendre la conception virginale de Jésus pour défendre sa divinité. Mais à côté de cette valeur apologétique, la conception surnaturelle avait pour eux une valeur propre. Elle constituait un des grands moments de la vie du Sauveur, comme la passion et la résurrection, ainsi que nous pouvons le constater par les affirmations des Pères depuis saint Ignace, et nous verrons dans la seconde partie de cette étude comment la piété des fidèles aimait à s'en occuper [1]. Origène nous

1. Voir, par ex., le *Protévangile de Jacques, l'Ascension*

montre d'ailleurs assez nettement qu'elle forme un dogme à part, abstraction faite de la divinité de Jésus : énumérant ceux qui n'ont pas une foi complète, il cite « ceux qui n'admettent pas la naissance virginale » du Christ, puis, plus loin, « ceux qui refusent de reconnaître en lui la nature du Monogène, du premier-né de toute créature [1] ». Ce qu'il est vrai de dire, c'est que, durant cette première période de la vie de l'Église, on a insisté plus qu'on ne le fera dans la suite sur le côté dogmatique de la croyance en la conception virginale, parce que, pratiquement, elle était devenue le critérium de la croyance en la divinité de Jésus.

d'Isaïe, les *Livres Sibyllins*, les peintures des catacombes, et la vénération même dont on entoure la Vierge, Mère du « Dieu avec nous ».

1. *Comm. in Joann.*, 32, 12 (9); éd. cit., 452.

CHAPITRE III

MATERNITÉ DIVINE[1].

C'est, ce semble, faire un contre-sens historique que de parler de la maternité divine à propos de la foi des premières générations, la définition de ce point ayant été précédée de longues périodes de discussions christologiques et de subtiles élaborations de métaphysiciens sur les notions de nature, de personne, d'union, etc. Mais en réalité, si l'expression n'est pas primitive, l'affirmation qu'elle enveloppe était déjà nettement comprise parmi les croyances de la première heure : le dogme de la maternité divine, c'est l'affirmation qu'un seul et même être, né de Marie, est à la fois Dieu et

1. Logiquement, le chapitre de la Maternité divine aurait dû se placer après celui de la Maternité humaine; mais *historiquement*, la question de la Maternité divine ne se pose qu'après celle de la Conception virginale, qui en est déjà une première solution.

homme. Or l'Ange, en annonçant à la Vierge que l'enfant qui naîtrait d'elle serait [1] le Fils du Très-Haut et que son règne n'aurait pas de fin, lui laissait entendre assez clairement qu'elle serait Mère de Dieu, et la question d'Élisabeth : D'où m'est-il donné que la Mère de mon Seigneur vienne à moi? signifiait sans doute dans sa pensée : D'où m'est-il donné que la Mère de mon Dieu vienne à moi? De même, les contemporains de saint Paul qui croyaient à la divinité du Christ « né d'une femme », admettaient implicitement, mais assez clairement, la maternité divine de Marie. Cependant, comme les hérésies des premiers siècles n'allaient pas directement à nier cette maternité divine, il n'y avait pas lieu de la formuler à part.

Il est vrai que, déjà pour les hérétiques de ce temps, c'était bien l'antinomie entre la nature humaine et la nature divine qui constituait la grande difficulté, et que le rejet de l'une ou de l'autre des deux natures n'en était qu'une conséquence [2]. Mais la question ne se posait pas de la même façon qu'à l'époque de Nestorius, et la solution à la difficulté se trouvait dans le caractère virginal de la naissance véritable de Jésus. Ce qui

1. « Il sera appelé », hébraïsme signifiant : « Il sera ». Cf. Rose, *Évangile selon saint Luc*, p. 8.

2. « Ce n'est pas le docétisme qui est la caractéristique de la christologie gnostique, c'est la doctrine des deux natures. » Harnack, *Dogmeng.*, I, 247.

était à cette époque l'équivalent du mot θεοτόκος, c'était la formule γεννηθεὶς ἐκ παρθένου, qui exprimait à la fois l'humanité de celui qui était né, la divinité de celui qui était né d'une vierge, et l'union de la divinité et de l'humanité dans celui qui, tout en étant d'une vierge, s'était soumis à la naissance.

Les défenseurs de la christologie orthodoxe s'étaient bien aperçus qu'en définitive la question était celle des deux natures; et si leurs réponses consistaient à maintenir avant tout l'humanité ou la divinité de Jésus, suivant la forme que les novateurs donnaient à leurs négations, ils affirmaient déjà, en même temps que l'existence des deux natures, leur union dans un seul et même être, né de Marie. Saint Ignace est très explicite sur ce point. Dans sa lettre aux Éphésiens, il écrit : Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν [1]. Plus loin, tirant plus nettement encore la conséquence de cette doctrine par rapport à Marie, il s'exprime ainsi : Ὁ (γὰρ) θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου. Qu'on remplace le mot κυοφορεῖν

1. Ch. 7. Le mot εἷς ne se rapporte pas à l'unité de personne; il marque que le médecin qui peut guérir les hérétiques est unique.

par son équivalent τίκτειν, et l'on aura le θεοτόκος [1].

Comme les ouvrages de saint Justin contre les hérétiques sont perdus, nous ne savons pas s'il a insisté sur l'union des deux natures. Du moins trouvons-nous dans sa *seconde Apologie* une expression semblable à celle qu'emploie saint Ignace : Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (τοῦ θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος... ἄνθρωπος... γέγονε κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς βουλὴν ἀποκυηθεὶς ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων [2].

Saint Irénée ne se contente pas d'affirmer l'union des deux natures, il la démontre. Il a fort bien vu que le point capital dans les théories des hérétiques sur le Sauveur, c'était la séparation qu'ils établissaient entre son humanité et sa divinité [3]. Aussi, de toutes leurs erreurs christologiques, s'en prend-il avant tout à celle qui consiste à nier l'union des deux natures ; c'est plutôt en passant qu'il démontre la vérité et le caractère surnaturel de la naissance de Jésus, tandis qu'il attaque de front l'erreur qui porte sur l'union des deux natures. On pouvait trouver d'assez nombreux argu-

1. Ch. 18 ; de même, ch. 20 : συνέρχεσθε... ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ κατὰ σάρκα ἐκ γένους Δαυὶδ, τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ. *Ad Smyrn,* 1 : πεπληροφορημένους (ὑμᾶς) εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ, κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου.

2. *II Apol.,* 6 ; éd. cit., I, 214.

3. *Adv. haer.*, IV, préf., 3 ; éd. cit., col. 974.

ments pour réfuter cette erreur sans faire mention de Marie : les paroles de Jésus, des apôtres et des évangélistes démontraient assez clairement que le Sauveur était à la fois Dieu et homme [1]. Mais l'idée de l'humanité et de la divinité de Jésus était si naturellement liée à l'idée de la maternité et de la virginité de Marie, que les premiers et les plus nombreux arguments que cite saint Irénée, sont ceux qui établissent que l'enfant né de la Vierge est Dieu, ce qui revient à dire que la Vierge est Mère de Dieu.

Les apôtres [2], dit-il, n'ont pas séparé Jésus du Christ, en ne faisant de Jésus « qu'un réceptacle du Christ ». « Saint Jean ne connaît qu'un seul et même Verbe de Dieu, celui-là même qui est le Fils unique et qui s'est incarné pour notre salut, car il nous apprend que le Verbe, qui était au commencement auprès de Dieu et par qui toutes choses ont été faites, est devenu chair et a habité parmi nous [3]. Saint Matthieu non plus ne connaît qu'un seul et même Jésus-Christ. Exposant sa naissance de la Vierge, selon la promesse de Dieu faite à David, de susciter du fruit de son sein un roi éternel, promesse faite bien avant à Abraham, il s'exprime ainsi : « Livre de la naissance de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham ». Puis,

1. *Adv. haer.*, III, 16, 6 ss.; éd. cit., col. 925 ss.
2. *Adv. haer.*, III, 16; éd. cit., col. 919 ss.
3. *Loc. cit.*, 16, 2, col. 921; cf. III, 11, 2, 3, col. 881.

pour délivrer notre esprit de tout soupçon au sujet de Joseph, il dit : « La naissance de Jésus arriva ainsi : Comme sa mère était fiancée à Joseph, avant qu'ils eussent été ensemble, elle se trouva ayant conçu du Saint-Esprit. » Ensuite, parce que Joseph songeait à renvoyer Marie qui était enceinte, « un ange vint auprès de lui et lui dit : « Ne crains pas de prendre Marie, ton épouse, car ce qui est dans son sein est du Saint-Esprit. Elle enfantera un fils, et tu l'appelleras Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés ». Or cela arriva afin que fût accompli ce que le Seigneur avait dit par le prophète : « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous. » Par là il nous a manifestement enseigné et la réalisation de la promesse faite à nos pères que le *Fils de Dieu naîtrait de la Vierge*, et l'identité de ce Fils de Dieu avec le Christ sauveur annoncé par les prophètes; il ne nous a pas enseigné que Jésus seul est né de Marie, tandis que le Christ serait descendu d'en haut sur lui, ainsi que le prétendent les hérétiques. Du reste, Matthieu aurait pu dire : la naissance de *Jésus* arriva ainsi; mais l'Esprit-Saint, prévoyant les faussaires et nous mettant en garde contre leurs ruses, lui fait dire : la naissance du *Christ* arriva ainsi; il nous apprend que Jésus est l'Emmanuel, pour que nous n'ayons pas la tentation de croire qu'il n'est qu'un pur homme, ou de séparer Jésus

d'avec le Christ, mais que nous soyons certains qu'il est un seul et même être.

« C'est la même interprétation que donne Paul quand il écrit aux Romains (I, 1) : « Paul, apôtre de Jésus-Christ, prédestiné à l'Évangile de Dieu, qu'il a promis par les prophètes dans les Écritures saintes, touchant son Fils qui lui est né de la semence de David selon la chair, qui a été prédestiné à être Fils de Dieu dans la puissance par l'Esprit de sanctification, du fait d'une résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ Notre-Seigneur ». De même, lorsqu'il écrit aux Romains au sujet d'Israël, il dit (IX, 5) : « C'est de leur race (de celle des Israélites) que furent les Pères, et c'est d'eux qu'est sorti le Christ selon la chair, qui est Dieu au-dessus de tous, béni dans les siècles. » Et encore dans l'épître aux Galates : « Lorsque fut venue la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin que l'adoption de fils devînt notre partage ». Manifestement il a désigné un seul Dieu, qui, par les prophètes, nous a fait des promesses touchant son Fils, et un seul Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qui est de la semence de David en tant que né de Marie...

« C'est pourquoi Marc a écrit (I, 1) : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu, comme il a été écrit dans les Prophètes », sachant

qu'il n'y a qu'un seul et même Fils de Dieu, Jésus-Christ, qui a été annoncé par les prophètes, qui est l'Emmanuel, du fruit du sein de David. L'ange apportant à Marie la bonne nouvelle, dit : « Celui-ci sera grand, et on l'appellera Fils du Très-Haut, et Dieu lui donnera le trône de David, son père ». Ainsi le fils du Très-Haut est aussi proclamé fils de David, et David connaissant par l'Esprit l'économie de son avènement... l'a reconnu comme son Seigneur, assis à la droite du Père Très-Haut.

« De son côté Siméon, qui avait reçu du Saint-Esprit la promesse qu'il ne verrait pas la mort avant d'avoir vu le Christ Jésus, en recevant dans ses mains ce premier-né de la Vierge, bénit Dieu et dit : « Maintenant, Seigneur, vous laissez aller votre serviteur en paix selon votre parole; car mes yeux ont vu votre salut, que vous avez préparé devant la face de tous les peuples, pour être la lumière qui éclairera les nations et la gloire d'Israël, votre peuple ». Il confessait que l'enfant qu'il portait dans ses mains, *Jésus né de Marie, était aussi le Christ Fils de Dieu,* la lumière des hommes, la gloire d'Israël, la paix et le repos de ceux qui s'en sont allés dormir leur sommeil.....

« Celui-là était le Christ que Jean, encore dans le sein de sa mère, reconnaissait pour son Seigneur, alors qu'il était lui-même encore dans les entrailles de Marie...

« C'est pourquoi le Seigneur dit à ses disciples

après sa résurrection : « O insensés, cœurs lents à croire à tout ce qu'ont dit les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât ainsi dans sa gloire ? Il est écrit que le Christ souffrirait et qu'il ressusciterait d'entre les morts, et qu'en son nom serait prêchée la rémission des péchés parmi toutes les nations. » Or ce Christ-là, c'est celui qui est né de Marie. « Il faut, dit-il, que le Fils de l'homme souffre beaucoup, qu'il soit réprouvé et crucifié, et qu'il ressuscite le troisième jour. » L'Évangile ne connaît pas d'autre Fils de l'homme que celui qui est né de Marie et qui a souffert ; il ne connaît pas le Christ qui s'envole de Jésus avant sa passion, mais celui qui est né, Jésus-Christ, Fils de Dieu. »

L'enseignement formel de l'Écriture prouve donc que celui qui est né de Marie est à la fois Dieu et homme. La mission du Sauveur ne le montre pas moins : « Il a donc réuni, ainsi que nous l'avons dit, l'homme à Dieu. Car si ce n'avait pas été l'homme qui eût vaincu l'adversaire de l'homme, l'ennemi n'eût pas été vaincu avec justice ; d'un autre côté, si ce n'avait pas été Dieu qui nous eût donné le salut, nous ne l'aurions pas eu avec assurance ; et si l'homme n'eût pas été uni à Dieu, il n'eût pu participer à l'incorruptibilité. Il fallait que le médiateur entre Dieu et l'homme, en tenant de la nature de l'un et de l'autre, pût les amener tous deux à l'amitié et à la concorde, qu'il rap-

prochât l'homme de Dieu et fît connaître Dieu à l'homme. Comment, en effet, aurions-nous pu devenir participants de l'adoption filiale,... si le Verbe ne nous l'eût communiquée en devenant chair?... C'est pourquoi, ceux qui disent qu'il s'est manifesté en apparence, qu'il n'est pas né dans la chair, qu'il ne s'est pas vraiment fait homme, sont encore sous l'antique damnation [1]. »

Le mot θεοτόκος ne se trouve pas encore explicitement dans ces textes, mais il y est équivalemment, et des expressions telles que : « Le Fils de Dieu est né de la Vierge », « le Christ né de Marie est l'Emmanuel », « il n'y a qu'un seul et même Jésus-Christ Notre-Seigneur, celui qui est né de Marie », sont, non seulement par rapport à l'union hypostatique, mais même par rapport à la maternité divine, tout aussi compréhensives que l'expression *Mère de Dieu*. Ailleurs saint Irénée écrit : L'ange annonça à Marie qu'elle « *porterait* Dieu [2] », expression qui est manifestement synonyme, pour la question qui nous occupe, de celle d'*enfanter Dieu* (θεοτόκος, *Deipara*).

La même remarque s'applique aux termes qu'on rencontre chez Tertullien : il a parlé lui aussi du

1. *Adv. haer.*, III, 18, 7; éd. cit., col. 937 s.
2. *Ibid.*, V, 19, 1; éd. cit., col. 1175.

« Fils de Dieu né de la Vierge », de « Dieu né », de la « Vierge qui a enfanté le *Dieu avec nous* [1] », de « Dieu, qui a supporté de naître dans le sein d'une mère [2] » de la « Vierge Marie enceinte du Verbe de Dieu [3] ». Mais avec lui la question de la maternité divine fait un pas de plus. Tertullien, en effet, a donné à la théologie latine la formule à peu près définitive de l'union hypostatique [4], et, s'il n'a pas employé encore l'expression *Mère de Dieu,* il a démontré contre Praxéas que Marie n'a pas seulement enfanté un homme, mais Dieu : « Voici que l'ange dit : C'est pourquoi le fruit saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu. C'est la chair qui est née; donc, concluait l'hérésiarque, la chair sera le Fils de Dieu. — Tant s'en faut ! reprend Tertullien. Il est question de l'Esprit de Dieu, car à coup sûr, c'est de l'Esprit-Saint que la Vierge a conçu, et ce qu'elle a conçu, elle l'a enfanté ; cela donc devait naître qui avait été conçu et qui était à enfanter, à savoir l'Esprit, celui-là même qui sera appelé Emmanuel, c'est-à-dire Dieu avec nous. Or la chair n'est pas Dieu pour

1. *De carne Christi,* 17 ; éd. cit., II, 453 : Ante omnia autem commendanda erit ratio quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur... Concepit igitur virgo et peperit Emmanuelem, nobiscum Deum... Deus natus est.

2. *De Patientia,* 3; éd. cit., I, 590 : Nasci se Deus in utero patitur matris.

3. *Adv. Judaeos,* 13; éd. cit., II, 737.

4. Cf. Tixeront, *Théologie anténicéenne,* p. 342 ss.

qu'on puisse dire d'elle : Le fruit saint qui naîtra sera appelé Fils de Dieu; mais celui-là est Dieu qui est né en elle[1] ».

On trouve le mot Θεοτόκος dans les fragments publiés par Renaudot[2] qui furent jadis attribués à saint Hippolyte de Rome : mais cette attribution reposait sur une erreur. Un fragment slave du même Père, et dont l'authenticité n'est pas contestée[3], contient également l'expression Mère de Dieu. A propos du mot du *Cantique des cantiques :* « Levez-vous, aquilons! venez, autans! Soufflez sur mon jardin et que ses parfums s'exhalent! » (IV, 16), saint Hippolyte écrit : « Ointe de ces parfums, la Vierge Marie, *la Mère de Dieu*, conçut le Verbe dans son sein. O mystères nouveaux! » Mais cette expression, Mère de Dieu, placée en apposition aux mots : Vierge Marie, a l'air d'être une interpolation postérieure, et l'on ne saurait par suite affirmer que saint Hippolyte ait déjà employé le mot Θεοτόκος. Par contre, il n'y a pas de doute qu'il ait admis l'idée exprimée par ce mot. S'il a « maintenu énergiquement la dualité des éléments divin et humain » en Jésus-Christ, il a aussi déclaré souvent et clairement que « le même est à la fois Dieu et homme[4] ». En particulier, pour ce qui

1. *Adv. Praxeam*, 27; éd. cit., II, 691.
2. Éd. Achélis, *Fragm.* I, p. 281.
3. Εἰς τὸ ἄσμα, *Fragm. slave* XVIII, éd. Bonwetsch, 359.
4. Cf. Tixeront, *ouvr. cit.*, 325.

touche plus directement à la maternité divine, il a employé des expressions comme les suivantes : « Lorsque la plénitude des temps fut arrivée, Dieu envoya son Fils fait de la femme, afin que, s'étant revêtu de *l'homme* (*humanité*) *pris dans Marie, il apparût Fils de Dieu et Fils de l'homme*[1] ». « Jean, ayant entendu le salut de Marie, bondit de joie dans le sein de sa mère, entrevoyant *dans le sein de la Vierge, le Verbe de Dieu conçu*[2] ». « Dites-moi, ô bienheureuse Marie, qui était celui que vous aviez conçu dans votre sein? qui était celui que vous portiez dans vos entrailles virginales? C'était le Verbe, le premier-né de Dieu, qui est venu du ciel en vous, qui est devenu dans votre sein l'homme premier-né, afin que le Verbe premier-né de Dieu apparût uni à l'homme premier-né[3] ».

La maternité divine, moins le mot, est également affirmée à maintes reprises dans les ouvrages qui nous restent d'Origène. Marie y est appelée :

1. Εἰς τὸν Δανιήλ, IV, 39; éd. Bonwetsch, 288.

2. Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, 45, éd. Achelis, 29 : τὸν ἐν κοιλίᾳ παρθένου συνειλημμένον θεοῦ λόγον.

3. Εἰπέ μοι, ὦ μακαρία Μαρία, τί ἦν τὸ ὑπὸ σοῦ ἐν τῇ κοιλίᾳ συνειλημμένον, καὶ τί ἦν τὸ ὑπὸ σοῦ ἐν παρθενικῇ μήτρᾳ βασταζόμενον; λόγος γὰρ ἦν θεοῦ πρωτότοκος ἀπ' οὐρανῶν ἐπὶ σὲ κατερχόμενος, καὶ ἄνθρωπος πρωτότοκος ἐν κοιλίᾳ πλασσόμενος, ἵνα ὁ πρωτότοκος λόγος θεοῦ πρωτοτόκῳ ἀνθρώπῳ συναπτόμενος δειχθῇ. Εἰς τὸν Ἐλκανὰ καὶ τὴν Ἄνναν, *Fragm.* II, Achelis, 121.

Mère du Seigneur[1], Mère du Sauveur[2]; il y est dit qu'elle a porté dans son sein la race de Dieu[3], le Fils de Dieu[4], qu'elle a enfanté l'Emmanuel, le Dieu avec nous, ce qui ne convenait qu'à une Vierge pure et sans tache[5].

L'historien Socrate raconte qu'Origène examine, dans le premier livre de son commentaire de l'Épître aux Romains, comment Marie peut être appelée Θεοτόκος, et traite la question dans toute son ampleur[6]. On ne trouve nulle trace d'une pareille explication dans la traduction latine du commentaire de l'Épître aux Romains que nous possédons. Il n'y a cependant pas de raison de suspecter le témoignage de Socrate : ce qu'il dit une ligne plus haut de l'emploi du mot Θεοτόκος par Eusèbe, est exact, et il est tout à fait croyable qu'Origène, qui admettait pratiquement et a même formulé la théorie de la communication des idiomes, ait montré qu'on pouvait appeler Marie *Mère de Dieu*. Socrate a pu se tromper sur le titre de l'ouvrage, ou bien le pas-

1. *In Luc.*, hom. VII; éd. cit., XIII, col. 1818.
2. *In Luc*, hom. VIII; éd. cit., XIII, col. 1821.
3. *In Luc.*, hom. VII; éd. cit., XIII, col. 1817.
4. *In Luc.*, hom. VIII; éd. cit., XIII, col. 1821.
5. *C. Celse*, I, 35; éd. cit., I, 86.
6. *H. eccl.*, VII, 32; Migne, *P. G.*, LXVII, col. 812 : Καὶ Ὠριγένης δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους τοῦ Ἀποστόλου ἐπιστολήν, ἑρμηνεύων πῶς θεοτόκος λέγεται, πλατέως ἐξήτασε.

sage en question aura été perdu, ou omis par le traducteur.

D'après Philippe de Side, Piérios, disciple d'Origène, a composé un discours Περὶ τῆς Θεοτόκου [1]. Si Origène a fait la théorie du mot Θεοτόκος, il est bien possible qu'un de ses successeurs ait mis ce mot en tête de son homélie. Mais il se peut aussi, comme on l'a fait remarquer, que ce titre n'ait été ajouté que plus tard.

Nous n'avons donc pas de témoignage péremptoire de l'emploi de l'expression *Mère de Dieu* avant la lutte arienne. Cependant on ne peut guère douter qu'elle ait déjà existé auparavant, car Alexandre d'Alexandrie se sert du mot Θεοτόκος comme d'un mot déjà en usage. La grande querelle christologique qui va éclater lui donnera bientôt l'importance qu'avait, durant les premières luttes, la formule : *Natus ex Virgine*.

1. Cf. *Texte und Unters.*, V, 2, p. 171 ss.

CHAPITRE IV

MARIE DANS LE SYMBOLE.

Dans les chapitres qui précèdent, on a vu comment la maternité humaine et la conception virginale de Marie, et même jusqu'à un certain point sa maternité divine, durent être affirmées de bonne heure contre les hérésies innombrables qui s'attaquaient à la christologie catholique. La naissance véritable et miraculeuse du Christ était devenue ainsi, presque dès le début, l'un des dogmes fondamentaux des défenseurs de la saine doctrine.

Quand ce dogme commença-t-il à faire partie de ce minimum de vérités que tout chrétien devait connaître, et qui fut appelé, à partir du IV^e^ siècle, le symbole des Apôtres?

Une réponse nette à cette question ne sera possible que le jour où l'origine du symbole sera clairement établie. Or, malgré les recherches nombreuses dont ce point a été l'objet en ces dernières années, ce jour ne semble pas encore près d'arriver.

Force nous sera donc de nous en tenir à des conclusions provisoires.

Ce qui paraît d'abord à peu près acquis, c'est qu'il est impossible de faire remonter jusqu'aux apôtres une formule fixe de la foi chrétienne. On ne comprendrait, en effet, dans l'hypothèse d'un symbole rédigé par le collège apostolique, ni que jusqu'au IVe siècle les Pères eussent ignoré cette origine apostolique, ni que chaque Église se fût permis d'y introduire des changements aussi considérables que ceux que l'on constate dans les divers symboles, alors qu'on gardait avec un soin scrupuleux le texte des écrits du Nouveau Testament, même de ceux qui n'avaient pas un apôtre pour auteur.

D'un autre côté, l'existence au milieu du IIe siècle d'un symbole romain ne fait pas de doute, et ce symbole est la source d'où dérivent les autres symboles occidentaux. En Orient, la question n'est pas aussi nette. Les symboles postérieurs à 325 peuvent tous se ramener à une formule primitive commune, qui elle-même semble avoir été composée sur le modèle du symbole romain, probablement lors du concile de Nicée[1]. Les *regulae fidei* antérieures à cette date sont difficilement réductibles à un type primitif unique, à moins que ce type ne contînt pas autre chose que la mention de la sainte

1. Batiffol, « Le Symbole des Apôtres ». *Dict. de théol. cathol.*, fasc. VI, p. 1669.

Trinité. On peut, en effet, supposer qu'à l'origine de ces *regulae fidei,* comme à l'origine du symbole romain, se trouve une profession de foi trinitaire, sans que cette profession fût exprimée dans une formule invariable : avant de conférer le baptême à quelqu'un, il était naturel qu'on lui demandât une profession de foi aux trois Personnes divines au nom desquelles il allait être baptisé. La nécessité d'affirmer plus explicitement contre les hérétiques certaines croyances menacées, aura fait ajouter la profession expresse de ces croyances à celle de la Trinité, et cela d'autant plus facilement qu'elles se rapportaient soit au Père, soit au Fils. Cela se pratiquera même à partir du moment où le symbole romain sera universellement admis; à plus forte raison pouvait-on en user de la sorte à une époque où l'on ne possédait pas encore une formule fixe de la foi chrétienne. Bientôt, du reste, on dut sentir les avantages qu'offrirait une semblable formule. Les Romains, avec leur esprit pratique et juriste, furent les premiers à en composer une, et ils la communiquèrent aux Églises qui se rattachaient plus directement à la leur. En Orient, où les Églises particulières gardaient plus de liberté, les formules ne furent introduites que lorsque les besoins locaux le demandèrent.

Si ces hypothèses répondent à la réalité, qu'en est-il de l'article du symbole : *Natus ex Maria Virgine,* durant la période anténicéenne?

Commençons par le symbole occidental, dont l'histoire est mieux connue. Une triple question se pose : 1° quand l'article relatif à la naissance virginale a-t-il commencé à faire partie du symbole? 2° pourquoi a-t-il été mis dans le symbole? 3° quelle en a été la forme primitive?

La première question est facile à résoudre, car on admet unanimement que la mention de la conception virginale se trouvait dans le symbole primitif, dont la teneur paraît avoir été la suivante :

Πιστεύω εἰς [ἕνα θεὸν][1] « πατέρα » παντοκράτορα καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα [ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας] τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

La réponse à la seconde question est plus délicate.

Elle ne souffrira guère de difficultés si l'on admet que c'est par suite de la nécessité de mieux affirmer certaines vérités combattues qu'on a ajouté des explications à la mention primitive des trois Personnes divines. La lutte contre les hérésies du IIe siècle, contre lesquelles il fallait affirmer sans cesse que Jésus était né virginalement, expliquerait la place de cet article dans le sym-

1. Les mots entre crochets sont contestés.

bole primitif. Ce serait même en grande partie pour insister sur la croyance à la naissance véritable et miraculeuse que le symbole aurait été composé.

Mais il n'est pas certain que le symbole romain n'ait commencé d'apparaître que vers le milieu du IIe siècle : il peut avoir existé avant l'époque des discussions christologiques. L'absence de documents constatant son existence antérieure n'est pas décisive contre cette hypothèse, vu que nous n'avons pas d'écrits qui eussent dû, par leur contenu, nous renseigner sur sa présence dans les débuts du IIe siècle; et d'autre part, on comprendrait que des Romains eussent eu de très bonne heure l'idée de rédiger un formulaire de leur foi. Dans ce cas, l'introduction de l'article : *Natus ex Virgine,* s'expliquerait par l'intérêt que la naissance virginale offrait par elle-même aux chrétiens de cette époque. Elle était un des grands moments de la vie du Sauveur, vers lequel, dès les temps apostoliques, s'était portée la curiosité pieuse des fidèles, et son caractère miraculeux en rehaussait l'importance.

On ne peut guère arriver à une plus grande certitude touchant la troisième question. Avant de chercher quelle était la forme primitive du troisième article du symbole, remarquons qu'il ne s'agit pas de paraphrases, ni d'allusions à cet article, ni d'expressions qui, sans avoir été empruntées au

symbole, s'en rapprochent cependant[1] : le symbole contenant un résumé de la vie de Jésus, il n'est pas étonnant que les auteurs qui voulaient énumérer les principaux moments de son existence se soient servis d'expressions analogues à celles du symbole; il est question ici de la formule même du symbole.

Les mots γεννηθέντα et παρθένου sont primitifs, l'accord est unanime sur ce point.

En est-il de même des autres termes qui entrent dans l'article? Il n'y a guère de raisons de croire que la première rédaction portait διὰ παρθένου au lieu de ἐκ παρθένου. A partir de saint Irénée et de Tertullien, on rencontre toujours la seconde forme; or, avant ces deux auteurs on n'est pas sûr d'être en présence de citations du symbole. Saint Justin emploie de préférence διά; mais son exemple ne prouverait quelque chose que s'il était prouvé qu'il rapporte textuellement la formule romaine, ce qui n'est certainement pas le cas, car ses expressions varient, et du reste il emploie également d'autres prépositions [2].

Il n'y a pas non plus de raisons sérieuses de retrancher le mot Μαρία du symbole primitif. Si

1. Comme sont les formules que cite HARNACK dans HAHN, *Bibliothek der Symbole*, p. 374 ss.

2. Cf. *supra*, p. 79, note 2. De plus, il est probable que les rédacteurs se seront inspirés de l'Évangile qui porte invariablement ἐκ : Matth., I, 18, 20; Luc., I, 35.

saint Justin et saint Irénée ne mentionnent d'ordinaire que la Vierge, ici encore il ne faut pas oublier que ces deux auteurs ne citent pas littéralement le texte du symbole[1]. De plus, comme on l'a remarqué, saint Justin avait affaire à la prophétie qui ne connaissait que la Vierge[2], et saint Irénée cite aussi le nom de Marie : « Non ergo alterum filium hominis novit Evangelium, nisi hunc qui *ex Maria*, qui et passus est ... sed hunc qui natus est, Jesum Christum novit Dei Filium, et eumdem hunc passum resurrexisse [3] ». « Neque alium Christum, et Dei Filium exspectabimus, sed hunc qui ex *Maria Virgine*, qui et passus est... [4] ».

Tertullien est le premier qui cite à peu près textuellement le symbole romain, et nous constatons que, chez lui, le mot *Maria* est placé à côté du mot *Virgine* : « Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum omnipotentem,

1. Irénée (*Adv. haer.*, III, 4, 1-2; cf. *supra*, p. 23 s.) suit de près le symbole romain; mais comme c'est justement l'article : *Natus ex Maria Virgine* qu'il lui importait de mettre en relief, il en fait une paraphrase : « Qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem, eam quae esset ex Virgine generationem (= τὴν ἐκ παρθένου γένεσιν) sustinuit, ipse per se hominem adunans Deo ».

2. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, II, 620.

3. *Adv. haer.*, III, 16, 5; éd. cit., col. 924.

4. *Adv. haer.*, IV, 9, 2; éd. cit., col. 998.

mundi conditorem, et Filium ejus Jesum Christum, *natum ex Virgine Maria,* crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos per carnis etiam resurrectionem [1] ». De même ailleurs il dit : « Delatum ex spiritu Patris Dei et virtute in *Virginem Mariam* [2] », et encore : « Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum Africanis quoque ecclesiis contesserarit. Unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Jesum ex *Virgine Maria,* Filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem [3] ».

Le concours du Saint-Esprit se trouvait-il également mentionné dans le texte primitif? La citation de Tertullien, qui semble suivre de très près la formule romaine, n'en parle pas. D'un autre côté, à partir de saint Hippolyte [4], le troisième article est toujours conçu ainsi : Τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. On ne voit pas ce qui aurait motivé, au commencement du IIIe siècle, l'addition des mots : ἐκ πνεύματος ἁγίου. Le souvenir de l'action divine dans la naissance de Jésus était surtout

1. *De virg. vel.*, 1 ; éd. cit., I, 883 s.
2. *De praescr.*, 13 ; éd. cit., II, 14.
3. *Ib.*, 36, p. 44.
4. Cf. HARNACK dans HAHN, *ouvr. cit.*, p. 375.

important dans les débuts, alors que la naissance surnaturelle était invoquée en faveur de la divinité de Jésus [1], tandis qu'à l'époque de Tertullien et même auparavant, la conception divine avait perdu presque toute son actualité dogmatique. De plus, Tertullien lui-même écrit dans le *De praescriptione :* « Regula est autem fidei, ut jam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium demissum ; id Verbum Filium ejus appellatum, in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremum delatum *ex spiritu* Patris Dei et virtute in *Virginem Mariam*, etc. [2] », et saint Irénée emploie déjà l'expression qui fera partie de la formule gallicane, dite *Texte reçu :* « *Conçu du Saint-Esprit* et né de la Vierge Marie [3] ».

Il est probable que la version du symbole donnée par Tertullien dans le *De Virginibus velandis* n'est pas absolument littérale, et que, pour les besoins de la phrase, il en a modifié ou retranché

1. S. Matth., I, 18, 20; S. Luc., I, 35. S. Ignace : *Ad Ephes.*, 18, 2 : Ἐκ σπέρματος μὲν Δαυίδ, ἁγίου δὲ πνεύματος; *ib.*, 7, 2 : Καὶ ἐκ Μαρίας, καὶ ἐκ θεοῦ.

2. *De praescr.*, 13; éd. cit., II, 14.

3. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, ch. 40; éd. cit., p. 22 : Dieser (= der Sohn des Vaters von Allem) ist nach Judäa gekommen von Gott durch den heiligen Geist gesät und von der Jungfrau Maria geboren.

quelques mots [1]; c'est ce qui expliquerait qu'il eût omis l'expression: « Spiritu sancto », l'article présentant un sens complet sans ces deux mots. Du reste, cette question n'est que d'un intérêt secondaire.

Peut-on arriver aussi à quelques probabilités pour l'Orient, étant donné qu'il ne paraît pas y avoir eu là un symbole commun, et que les résumés de la foi chrétienne qu'on rencontre chez les auteurs orientaux, n'ont même pas l'air d'être de véritables symboles? La question du symbole

1. C'est l'impression qui ressort de la comparaison de son texte avec une traduction littérale du symbole romain, faite d'après les versions latines que nous rencontrons à partir de Rufin.

Traduction du symbole romain:	*Texte de Tertullien:*
Credo in *unum* Deum	Credendi in *unicum* Deum
[*Patrem*] omnipotentem	omnipotentem
	mundi conditorem
et *in.*	et
Jesum Christum	Filium ejus
Filium ejus	Jesum Christum
Dominum nostrum	
qui natus *est* ex	natum ex
Spiritu Sancto et	
Maria	Virgine
Virgine	Maria
[*qui*] crucifixus [*est*]	crucifixum
sub Pontio Pilato	sub Pontio Pilato
tertia die *resurrexit*	tertia die *resuscitatum*
a mortuis	a mortuis
ascendit in caelos	*receptum* in caelis
sedentem [sedet]	sedentem *nunc*
ad dexteram Patris	ad dexteram Patris
inde venturus *est*	venturum
judicare vivos et mortuos	judicare vivos et mortuos
et in Spiritum Sanctum	
	per carnis etiam resurrectionem

n'est pas uniquement celle d'une formule pour ainsi dire stéréotypée, elle est plus compréhensive : on pouvait fort bien exiger de chaque fidèle la connaissance explicite de certaines vérités plus fondamentales, sans l'obliger à savoir par cœur une formule officielle contenant ces vérités. Ainsi élargie, la question qui se pose à propos de l'Orient est la suivante : La naissance virginale faisait-elle partie de ce minimum de vérités dont la connaissance explicite était exigée de chaque fidèle ? La réponse est affirmative comme on pouvait s'y attendre. C'est en Orient que sont nées les hérésies qui ont nécessité l'affirmation de la maternité et de la virginité de Marie ; aussi rencontrons-nous une mention de la naissance virginale dans tous les résumés de la foi que nous ont laissés les auteurs orientaux. Saint Ignace s'exprime ainsi dans sa *lettre aux Trallien*s [1] : Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, Écrivant aux Smyrniotes [2], il les félicite d'être : πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαυὶδ κατὰ σάρκα, υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῇ πᾶσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ · ἀληθῶς ἐπὶ

1. *Ad Trall.*, 9.
2. *Ad Smyrn.*, 1.

Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί.

De même Aristide d'Athènes écrit dans son apologie (chap. 4), quelques années avant 150 : « Je dis que Dieu est non engendré, non fait, nature éternelle... Jésus, le Messie, est le Fils du Dieu très haut, et l'on confesse qu'il est descendu du ciel dans le Saint-Esprit, qu'*il reçut la chair d'une vierge juive* et s'en revêtit, et le Fils de Dieu demeurait dans une fille des hommes ».

Origène place la croyance à la conception virginale parmi les principaux articles de la foi chrétienne : Εἴ τις πιστεύων ὅτι ὁ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθεὶς ἱερόν τι χρῆμα καὶ σωτήριον τῷ κόσμῳ ἐπιδεδήμηκεν, ἀλλ' οὐκ ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γένεσιν ἀνείληφεν, ἀλλ' ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας, καὶ τούτῳ ἂν λείποι εἰς τὸ πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν τὰ ἀναγκαιότατα [1]. Répondant à Celse qui reprochait aux chrétiens d'avoir une doctrine cachée, il s'écrie : Τίνα γὰρ λανθάνει ἡ ἐκ παρθένου γέννησις Ἰησοῦ καὶ ὁ ἐσταυρωμένος καὶ ἡ παρὰ πολλοῖς πεπιστευμένη ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ καταγγελλομένη κρίσις [2]; Ailleurs il appelle la naissance virginale τὴν διαβόητον καὶ τεθρυλλημένην αὐτοῦ γένεσιν ἐκ τῆς παρθένου [3], et dans la préface du Περὶ ἀρχῶν, il mentionne, parmi les chefs de la prédication apostolique, le point suivant :

1. *Comm. in Joann.*, XXXII, 16 (9); éd. cit., 452.
2. *C. Cels.*, I, 7; éd. cit., I, 60.
3. *Comm. in Joann.*, XX, 16 (14); éd. cit., 347.

« Jesus Christus ipse qui venit, ante omnem creaturam natus ex Patre est. Qui cum in omnium conditione Patri ministrasset, « per ipsum enim omnia facta sunt », novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est cum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. Corpus assumpsit nostro corpori simile, eo solo differens quod *natum ex Virgine et Spiritu sancto est.* Et quoniam hic Jesus Christus natus et passus est in veritate, et non per phantasiam communem hanc mortem sustinuit, vere mortuus est, etc. [1] ».

Adamantius fait la profession de foi suivante : Ἕνα θεὸν καὶ κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων εἶναι πεπίστευκα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον, ἀεὶ ὄντα καὶ ἐπ' ἐσχάτων καιρῶν ἄνθρωπον ἐκ Μαρίας ἀναλαβόντα (traduction de Rufin : humana natura ex Maria virgine assumpta), καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν. Πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, τῷ ἀεὶ ὄντι [2].

Enfin le dernier symbole oriental non encore influencé par la formule romaine, celui d'Alexandre d'Alexandrie, mentionne après les trois Personnes divines, la naissance véritable : Ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, σῶμα φορέσας ἀληθῶς καὶ οὐ δοκήσει, ἐκ τῆς θεοτόκου [3] Μαρίας [4].

1. Περὶ ἀρχῶν, I, 4; éd. cit., XI, col. 117.
2. *Adam.*, 1; éd. cit., 4.
3. Le mot θεοτόκος, qui était devenu un mot de combat contre les Ariens, a sans doute remplacé le mot παρθένος.
4. *Epist. ad Alexandrum Const.*, 12; Migne, *P.G.*, XVIII, col. 568.

Ainsi donc, en Orient comme en Occident, aussi haut qu'il est possible de remonter, la croyance relative à la Vierge, Mère du Fils de Dieu, constituait un des principaux dogmes de la foi chrétienne, un de ceux que tous les fidèles devaient connaître explicitement.

DEUXIÈME PARTIE

MARIE DANS LA PIÉTÉ

Dans la première partie de ce travail, nous avons étudié la place occupée par Marie dans les discussions dogmatiques que l'Église naissante eut à soutenir contre les hérésies des trois premiers siècles. Déjà et surtout à cette époque, s'était réalisée pleinement la parole que l'Église adressera plus tard à la Vierge : « Cunctas haereses sola interemisti in universo mundo. »

Mais, si Marie revenait invariablement dans tous les débats théologiques de cette période, était-elle autre chose qu'un argument? a-t-elle été, dans sa personne, l'objet d'une considération spéciale?

Marie avait été l'instrument de l'Incarnation. Or, on pouvait se faire une double idée de ce rôle. Ou bien Marie n'avait été qu'un *instrument matériel,* elle avait eu la valeur d'un objet inerte, nécessaire pour réaliser un ouvrage, tel le pinceau avec lequel le peintre exécute un chef-d'œuvre; dans ce cas, toute sa raison d'être eût été de produire dans son corps le corps de Jésus, office

que toute autre femme eût pu remplir aussi bien qu'elle. Ou bien on la considérait comme un *instrument moral*, comme un être intelligent et libre dont Dieu s'était servi pour travailler à la réalisation d'un de ses desseins, et du plus grand de ses desseins. Dans ce cas, non seulement son corps, mais toute sa personne avait été choisie pour coopérer aux mystères de l'Incarnation; elle avait dû être prévenue de grâces de choix, se préparer à sa mission par une sainteté éminente, et trouver dans son concours aux desseins de la Providence le principe d'une union plus intime avec la Divinité.

C'est cette seconde façon de voir, la plus naturelle, qui a déjà manifestement prévalu dans saint Luc. Si, dans le premier Évangile, Marie apparaît seulement comme la Mère de Jésus qu'elle a conçu virginalement, dans le troisième elle a une physionomie assez nettement caractérisée. Ici Joseph, à qui saint Matthieu donne une place assez importante dans les événements relatifs à l'enfance de Jésus, comme au chef de la sainte Famille, disparaît, pour ainsi dire, derrière Marie; c'est à elle que s'adressent Gabriel pour lui révéler les mystères de Dieu, Élisabeth pour la féliciter et s'humilier devant elle, Siméon pour la bénir et lui faire des prédictions sur son Fils et sur elle-même; c'est elle qui demande à Jésus dans le temple pourquoi il a quitté ses parents; il

n'est plus dit qu' « elle fut trouvée enceinte », c'est librement et en connaissance de cause, quoique en toute humilité, qu'elle donne son consentement aux propositions divines. C'est bien déjà dans saint Luc, comme certains d'entre les protestants mêmes le reconnaissent, qu'a commencé ce qu'ils appellent la « mariolâtrie ».

Le point de vue du troisième évangéliste allait-il être aussi celui des générations suivantes, ou n'est-ce qu'à partir du concile de Nicée qu'il devait définitivement être adopté? Les témoignages qui nous permettent d'élucider cette question ne sont pas aussi nombreux ni aussi clairs pour cette époque que ceux qui établissent la maternité et la virginité de Marie. On en a conclu que, durant cette période, la Mère de Jésus était une femme obscure, sans physionomie propre, ne s'élevant nullement au-dessus du reste de l'humanité. Assurément, c'était une méthode par trop simpliste que celle d'une certaine apologétique qui concluait à l'existence, dans les premiers temps, des institutions ou des affirmations actuelles, de ce fait seul qu'elles n'étaient pas niées. Mais, s'il est illégitime de dire : Cela n'était pas nié, donc cela existait, il est également illégitime de dire : Cela n'était pas affirmé, donc cela n'existait pas. Le silence des auteurs n'a une valeur démonstrative que s'ils se sont trouvés dans un cas tel qu'ils eussent dû parler des institutions ou des affirmations en

question si elles avaient existé de leur temps. Or, l'immense majorité des écrits qui nous restent de la période anténicéenne sont des ouvrages de polémique relatifs au paganisme, au judaïsme, aux hérésies, et à certains points de discipline tels que la date de la fête de Pâques, les *lapsi*, le baptême des hérétiques, etc. On était à une époque de combat, on n'avait guère le loisir d'écrire des traités d'édification. Il ne faut donc pas demander aux ouvrages de ce temps des renseignements que, par leur nature, ils ne peuvent pas nous donner. On n'est pas plus en droit de déterminer l'importance de la figure de Marie aux yeux des chrétiens primitifs d'après leurs apologies ou leurs réponses aux hérétiques [1], que de juger de la piété envers Marie du moyen âge ou du XVII^e^ siècle, d'après ce qu'en ont dit saint Thomas dans la *Somme contre les gentils* ou Bossuet dans l'*His-*

1. Celui des historiens protestants du culte de la Vierge qui en a le plus complètement étudié l'évolution, Benrath, pour montrer combien peu de place Marie tenait dans la pensée des premières générations, fait observer entre autres faits qu' « Athénagore, Tatien et Théophile n'en font même pas mention, et que, dans ce que nous connaissons des apologies d'Hermias, de Quadratus, d'Ariston et de Miltiade, son nom n'est pas prononcé ». C'était se donner un triomphe facile, mais plus digne d'un avocat que d'un historien. L'auteur oublie de dire que ces apologistes ne citent pas non plus le nom de Jésus, ce qui prouverait que Notre-Seigneur ne tenait encore aucune place dans la vie religieuse des fidèles.

toire des Variations. Si le silence des premiers Pères était absolu, on ne pourrait évidemment pas affirmer que, dès leur époque, Marie ait attiré sur elle-même l'attention pieuse des fidèles. Mais heureusement, les allusions à l'idée qu'ils se faisaient de la Mère du Sauveur, et même les affirmations directes, sont assez nombreuses, plus nombreuses qu'on n'eût pu s'y attendre. Il faut en outre remarquer qu'ici, nous n'avons pas à consulter seulement, ni même avant tout, les ouvrages des grands écrivains : les expressions anonymes et spontanées de la vie religieuse du peuple nous renseignent bien mieux sur ses croyances et son culte, que les écrits de penseurs préoccupés d'exposer et de discuter des principes, et c'est d'après les premières qu'il faut interpréter les allusions des seconds. Les récits de cette littérature apocryphe n'ont pas, cela va de soi, la valeur de documents historiques relativement aux faits qu'ils prétendent raconter; mais ils peuvent être invoqués comme des témoignages authentiques des croyances de leur époque. Du reste, par le fait que l'imagination populaire a visiblement travaillé une tradition, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait *rien* dans cette tradition qui puisse être historique : les variations diverses sur un même thème prouvent bien que les détails en sont inventés, mais non pas que le thème lui-même le soit.

Ces remarques faites, les manifestations de la

piété des fidèles, dans lesquelles Marie apparaît non plus seulement comme une formule théologique, mais comme une personne qui mérite pour sa dignité et ses vertus qu'on s'occupe d'elle, peuvent se grouper autour des titres suivants : virginité perpétuelle, sainteté, coopération à la rédemption, vénération et invocation.

CHAPITRE I

VIRGINITÉ PERPÉTUELLE.

A. — VIRGINITÉ « IN PARTU ».

Les premiers chapitres de saint Matthieu et surtout de saint Luc nous montrent l'intérêt qui s'est attaché de très bonne heure aux récits de l'origine humaine du Sauveur. Les deux évangélistes n'ont retenu de ces récits que le point qui avait une portée plus directement dogmatique, à savoir la conception surnaturelle. Mais la curiosité pieuse des fidèles ne s'en tint pas là : la virginité de Marie, garantie par un miracle si extraordinaire, ne concernait-elle que l'instant de la conception, et avait-elle été perdue ultérieurement? C'était une question qu'on devait se poser naturellement en même temps qu'on méditait sur la naissance de Jésus. La première réponse nette se trouve dans un écrit dont la rédaction date du milieu du IIe siècle, mais qui a été composé avec des récits plus an-

ciens [1] ; c'est le *Protévangile de Jacques.* Il con-

1. C'est encore l'opinion du dernier commentateur de l'ouvrage, qu'on ne peut pas accuser de préoccupations confessionnelles, M. Meyer, dans *Neutestamentliche Apokryphen* de Hennecke, 1904, p. 48. Harnack place la rédaction du document dans la première moitié du IIIe siècle seulement (*Chronol.*, I, 598 ss.). Mais les raisons qu'il donne sont loin d'être concluantes :

1° L'auteur utilise l'Évangile selon saint Jean. — D'après Harnack (*Chronol.*, I, 674), le quatrième Évangile n'a pu être écrit après 110.

2° Les récits sont de pures inventions de l'auteur; toute trace d'une intention hérétique ou spéculative en est absente. — A supposer qu'il n'y ait absolument rien d'historique dans ces récits, on ne voit pas pourquoi ils n'auraient pas pu être imaginés de cent à cent cinquante ans après les événements, étant donné surtout qu'ils ne semblent pas originaires du milieu même où ils sont censés se passer, et que — dans l'hypothèse de Harnack — les premiers chapitres de Luc sont déjà des inventions; quant à la deuxième affirmation, elle témoignerait plutôt de l'ancienneté de ces récits.

3° L'auteur montre l'ignorance la plus crasse de tout ce qui a trait au judaïsme. — Cela regarde le lieu et non la date de sa composition.

4° L'auteur prend une attitude bienveillante à l'égard des Juifs et de leur religion, attitude qui ne commence à se manifester dans l'Église qu'avec saint Irénée, et est un résultat de la lutte contre le gnosticisme pour l'Ancien Testament. — Cette attitude ne surprend pas à l'égard de Juifs qui ne sont pas responsables des crimes de leurs fils et petits-fils; mais nous entrevoyons qu'ils ne seront pas toujours aussi bien disposés : au ch. 17, 2, Joseph dit à Marie : « Marie, qu'as-tu donc pour que je voie ton visage tantôt riant et tantôt attristé? et Marie dit à Joseph : C'est que mes yeux voient deux peuples, l'un qui pleure et se lamente, l'autre qui se réjouit et est transporté de joie. »

tient autre chose que le récit de l'enfantement virginal, et nous aurons à y revenir plus d'une fois encore dans les chapitres suivants ; mais il faut donner ici une analyse, avec larges extraits, de tout le document, parce que seule une vue d'ensemble nous permet de voir comment s'y tiennent entre elles les différentes affirmations relatives à Marie.

Joachim et Anne étaient sans enfants. Or, au grand jour du Seigneur, comme Joachim apportait ses offrandes, « Ruben se tint devant lui et lui dit : Il ne t'appartient pas de présenter le premier tes offrandes, car tu n'as pas produit de postérité en Israël. Et Joachim s'attrista profondément... Et il se souvint du patriarche Abraham, à qui, en son dernier jour, Dieu avait donné un fils, Isaac... Et il

A cause du silence d'Eusèbe, Harnack ne placerait la rédaction du *Protévangile* qu'au commencement du IVe siècle, n'était le témoignage d'Origène (*Chronol.*, I, 601). La réflexion mérite d'être notée ; elle montre que le principe de Harnack de n'admettre l'existence d'un ouvrage qu'à partir de la première mention certaine qui en est faite, peut conduire à des erreurs ; si donc nous n'avons pas de témoignage absolument irrécusable de l'existence du *Protévangile* avant Origène, on n'est nullement en droit d'en conclure que ce livre n'ait été composé que de son temps. Du reste, la date de la rédaction du *Protévangile* importe peu, car si l'on ne veut pas conclure des passages parallèles de Justin et de Clément d'Alexandrie que ces Pères l'ont connu, toujours est-on obligé d'admettre qu'ils ont connu une tradition analogue à celle que cet écrit rapporte. Cf. Harnack, *Chronol.*, I, 602.

ne se montra pas à sa femme; mais il descendit au désert, y dressa sa tente et jeûna pendant quarante jours et quarante nuits, se disant en lui-même : Je ne descendrai pas pour manger ni pour boire jusqu'à ce que le Seigneur mon Dieu m'ait regardé, et ma prière sera ma nourriture et mon breuvage.

« Et sa femme Anne se lamenta d'une double lamentation ». Et sa servante Judith, gourmandée par sa maîtresse, lui dit : « Qu'est-il besoin de te souhaiter du mal, puisque le Seigneur a fermé ton sein pour ne pas te donner de fruit en Israël? Et Anne s'affligea profondément,... et elle invoqua le Seigneur en disant : Dieu de nos Pères, bénis-moi et exauce ma prière comme tu as béni le sein de Sara, lui donnant un fils, Isaac...

« Et voilà qu'un ange du Seigneur se tint devant elle et lui dit : Anne, Anne! le Seigneur a exaucé ta prière, tu concevras et tu enfanteras, et ta postérité sera nommée par toute la terre. Et Anne dit: Aussi vrai que le Seigneur vit, si je dois enfanter un fils ou une fille, je l'apporterai en offrande au Seigneur mon Dieu pour le servir tous les jours de sa vie. Et voici que deux anges arrivèrent et lui dirent : Voici que Joachim, ton mari, vient avec ses troupeaux. Un ange du Seigneur, en effet, était descendu vers lui, disant : Joachim, Joachim! le Seigneur Dieu a exaucé ta prière, descends donc d'ici, car voici qu'Anne, ta femme, concevra dans

son sein... Et voilà que Joachim arriva avec ses troupeaux, et Anne se tenait devant la porte ; elle le vit s'approcher, et courut se suspendre à son cou en lui disant : Maintenant je sais que le Seigneur mon Dieu m'a libéralement bénie ; car voici : la veuve n'est plus veuve et la stérile va concevoir dans son sein...

« Le lendemain, Joachim apporta des offrandes en disant : Si le Seigneur Dieu m'a pardonné, la lame (sur le front) du prêtre me le manifestera. Et Joachim apporta ses offrandes, et il regarda la lame du prêtre pendant que ce dernier montait à l'autel du Seigneur, et il ne vit aucune faute en lui-même, et il dit : Maintenant je sais que le Seigneur m'a pardonné et qu'il a effacé tous mes péchés. Et il descendit justifié du temple du Seigneur et s'en alla dans sa maison...

« Et Anne mit au monde une fille et l'appela du nom de Marie.

« Et l'enfant se fortifiait de jour en jour. Quand elle eut six mois, sa mère la posa à terre afin d'essayer si elle pourrait se tenir debout : elle avança de sept pas et revint vers sa mère. Anne la prit en disant : Aussi vrai que vit le Seigneur mon Dieu, tu ne marcheras plus sur cette terre, jusqu'à ce que je te conduise dans le temple du Seigneur. Et elle fit un sanctuaire dans sa chambre à coucher et ne laissa passer par elle rien de commun ni d'impur; et elle appela les filles des Hébreux qui

étaient sans tache, afin de la distraire. Or le premier anniversaire de l'enfant arriva, et Joachim prépara un grand festin, et il y invita les prêtres, les scribes, les anciens et tout le peuple d'Israël. Et Joachim apporta l'enfant aux prêtres, et ils la bénirent en disant: Que le Dieu de nos Pères bénisse cette enfant et lui donne un nom célèbre à jamais parmi toutes les générations! Et le peuple entier dit : Ainsi soit-il! ainsi soit-il! amen! Et il la présenta aux grands prêtres et ils la bénirent en disant : Que le Dieu des hauteurs abaisse ses regards sur cette enfant et la bénisse de la dernière bénédiction, au delà de laquelle il n'en est plus!...

« Et les mois de l'enfant s'ajoutaient aux mois. Or, lorsqu'elle eut deux ans, Joachim dit: Conduisons-la au temple du Seigneur afin d'accomplir la promesse que nous avons faite, de peur que le Tout-Puissant n'envoie vers nous (pour nous faire des reproches), et que notre don ne lui soit plus agréable. Et Anne dit : Attendons sa troisième année, pour que l'enfant ne demande plus son père ou sa mère. Et Joachim dit : Attendons. Et lorsque l'enfant eut trois ans, Joachim dit : Appelez les filles des Hébreux qui sont sans tache; qu'elles prennent chacune un flambeau allumé pour que l'enfant ne se retourne pas en arrière et que son cœur ne soit pas captivé par un objet étranger au temple du Seigneur. Et l'on fit ainsi jusqu'à ce qu'on fût arrivé dans le temple du Seigneur. Et le

prêtre la reçut, l'embrassa et la bénit en disant : Le Seigneur a exalté ton nom parmi toutes les générations; c'est par toi qu'au dernier des jours, le Seigneur révélera la rédemption aux fils d'Israël. Et il la fit asseoir sur le troisième degré de l'autel, et le Seigneur répandit sa grâce sur elle, et elle dansa de ses pieds et toute la maison d'Israël la chérit.

« Et ses parents redescendirent, s'étonnant et louant Dieu le Seigneur de ce que l'enfant ne s'était pas retournée en arrière. Or Marie était dans le temple du Seigneur comme une colombe qu'on élève, et elle recevait sa nourriture de la main d'un ange. Lorsqu'elle eut douze ans, les prêtres se réunirent en conseil... » et chargèrent le grand prêtre de demander au Seigneur ce qu'il fallait faire de la jeune vierge. « Et le grand prêtre prit son amulette aux douze sonnettes, entra dans le Saint des saints, et pria à son sujet. Et voici qu'un ange du Seigneur se tint devant lui et lui dit : Sors et rassemble tous les veufs du peuple, et que chacun apporte une verge; et elle sera la femme de celui auquel le Seigneur donnera un signe. » Ce qui fut fait. Le grand prêtre « entra dans le temple et pria. Et lorsqu'il eut achevé sa prière, il prit les verges, sortit et les leur rendit, et aucun signe ne se manifesta en elles; or la dernière verge fut donnée à Joseph, et voici qu'une colombe sortit de la verge et se posa sur la tête de Joseph. Et le prêtre dit à

Joseph : C'est toi que le sort a désigné pour prendre la vierge du Seigneur et la lui garder. Et Joseph répliqua disant : J'ai des fils et je suis vieux; elle au contraire n'est qu'une enfant; je crains de devenir ridicule aux yeux des fils d'Israël. » Mais le grand prêtre le menaça des châtiments du Ciel s'il résistait, et Joseph prit Marie dans sa maison, puis s'en alla à ses constructions. Pendant son absence, Marie fut chargée par les prêtres de filer la pourpre et l'écarlate destinées à la confection d'un voile pour le Temple. Ayant filé l'écarlate, « elle prit sa cruche et sortit pour puiser de l'eau, et voici qu'une voix se fit entendre : Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie entre les femmes. Et elle regarda à droite, à gauche, cherchant d'où venait cette voix. Et tremblante, elle retourna dans sa maison, et déposa la cruche; et ayant pris la pourpre, elle s'assit sur son siège et se mit à filer. Et voici qu'un ange du Seigneur se tint devant elle disant : Ne crains point, Marie, tu as trouvé grâce devant le Maître de toutes choses, et tu concevras de son Verbe. A ces mots, elle hésita en elle-même et dit : Concevrai-je du Dieu vivant et enfanterai-je comme toute femme enfante? Et l'ange du Seigneur répondit : Non, il n'en sera pas ainsi, Marie, car la puissance du Seigneur te couvrira de son ombre; c'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de toi sera appelé Fils du Très-Haut; et tu l'appelleras du nom

de Jésus, car il sauvera son peuple de ses péchés. Et Marie dit : Voici que la servante du Seigneur est devant toi; qu'il me soit fait selon ta parole! »

Et elle acheva la pourpre et l'écarlate et les apporta au prêtre; et le prêtre la bénit et dit : « Marie, le Seigneur Dieu a exalté ton nom et tu seras bénie parmi toutes les générations de la terre : Et Marie, pleine de joie, s'en alla chez Élisabeth, sa parente... Et Élisabeth... la bénit en disant : D'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi? car voici que ce qui est en moi a tressailli et t'a bénie. Mais Marie ne pensait pas aux mystères que l'archange Gabriel lui avait révélés; elle regarda vers le ciel et dit : Qui suis-je, Seigneur, pour que toutes les générations de la terre me bénissent? Et elle passa trois mois chez Élisabeth. » Et Joseph revint, et la trouvant enceinte, il se mit à se lamenter. Et « il appela Marie et lui dit : O toi, l'enfant de prédilection du Seigneur, pourquoi as-tu fait cela? Pourquoi as-tu oublié le Seigneur ton Dieu? Pourquoi as-tu avili ton âme, toi élevée dans le Saint des saints et nourrie de la main d'un ange? Mais elle pleura amèrement et dit : Je suis pure et je ne connais point d'homme. Et Joseph lui dit : D'où vient donc ce que tu as dans ton sein? Et elle dit : Aussi vrai que le Seigneur vit, je ne sais d'où cela vient. »

Et Joseph perplexe se demandait ce qu'il devait

faire, quand un ange lui apparut et lui révéla qu'elle avait conçu du Saint-Esprit.

Mais les prêtres, apprenant l'état de Marie, « la conduisirent avec Joseph devant le tribunal. Et le prêtre dit : Marie, pourquoi as-tu fait cela, et pourquoi as-tu avili ton âme et oublié le Seigneur ton Dieu, toi élevée dans le Saint des saints et nourrie de la main d'un ange? Toi qui as entendu les chants sacrés et qui as dansé devant le Seigneur, pourquoi as-tu fait cela? Mais elle pleura amèrement et dit : Aussi vrai que vit le Seigneur mon Dieu, je suis pure devant lui et je ne connais point d'homme. Et le prêtre dit à Joseph : Pourquoi as-tu fait cela? Et Joseph dit : « Aussi vrai que vit le Seigneur mon Dieu, je suis innocent à son égard... » Alors on leur fit boire l'eau de l'épreuve, et on les envoya dans la montagne. Mais ils en revinrent intacts, « et tout le peuple s'étonna de ce qu'aucun péché ne fût manifesté en eux. Et le prêtre dit : Puisque le Seigneur Dieu n'a pas manifesté votre péché, moi non plus je ne vous jugerai pas. Et il les renvoya. Et Joseph prit Marie et il s'en alla, se réjouissant et louant le Dieu d'Israël.

« Or, il parut un ordre du roi Auguste prescrivant à quiconque était de Bethléhem de Juda de se faire inscrire. Et Joseph dit : Je ferai inscrire mes fils; mais que ferai-je de cette enfant? à quel titre la ferai-je inscrire? comme ma femme? j'en

aurais honte ; comme ma fille ? mais tous les enfants d'Israël savent qu'elle n'est pas ma fille ? Le jour du Seigneur y pourvoira selon la volonté du Seigneur. Et il sella son âne... »

Le moment étant arrivé pour Marie d'enfanter avant qu'ils fussent à Bethléhem, Joseph la conduisit dans une grotte, « et il plaça son fils auprès d'elle et sortit pour chercher une sage-femme. » Il en trouva une qui lui dit : « Qui est celle qui enfante dans la grotte ? Et il dit : C'est ma fiancée. Et elle dit : N'est-elle pas ta femme ? Et Joseph lui dit : C'est Marie qui a été élevée dans le temple du Seigneur et que le sort m'a donnée pour femme ; et elle n'est pas ma femme, car elle a conçu de l'Esprit-Saint. Et la sage-femme lui dit : Cela est-il vrai ? Et Joseph lui dit : Viens voir. Et elle s'en alla avec lui, et ils se tinrent devant la grotte, et voici qu'un nuage lumineux couvrit la grotte. Et la sage-femme dit : Mon âme a été exaltée aujourd'hui, car mes yeux ont vu des merveilles : le salut d'Israël est né. Et aussitôt le nuage sortit de la grotte, et une grande lumière apparut dans la grotte, de sorte que leurs yeux ne purent la supporter. Et peu après, cette lumière disparut, et l'enfant se montra, et il vint et prit le sein de sa mère Marie. Et la sage-femme s'écria et dit : C'est aujourd'hui un grand jour pour moi, parce que j'ai vu ce nouveau spectacle. Et la sage-femme sortit, et Salomé vint vers elle, et elle lui

dit : Salomé, Salomé! j'ai un nouveau spectacle à te raconter : une vierge a enfanté, chose que cependant sa nature ne permet pas. Et Salomé dit : Aussi vrai que Dieu vit, si je ne m'en rends compte de ma propre main, je ne croirai pas qu'une vierge ait enfanté.

« Et la sage-femme entra et dit à Marie : Prépare-toi, car ce n'est pas un petit combat qui t'attend. Et Salomé étendit la main, et elle poussa un cri et dit : Malheur à moi, à cause de mon crime et de mon incrédulité, car j'ai tenté le Dieu vivant; et voici que ma main est en feu et se détache de mon corps. Et elle fléchit les genoux devant le Seigneur en disant : Dieu de mes Pères, souviens-toi que je suis la semence d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ne me donne pas en exemple aux enfants d'Israël, mais rends-moi aux pauvres, car tu sais, Seigneur, que c'est en ton nom que j'accomplissais mes fonctions, et que c'est de toi que je recevais mon salaire. Et voici qu'un ange du ciel se tint près d'elle et lui dit : Salomé, Salomé! le Seigneur t'a exaucée : présente ta main à l'enfant et prends-le sur tes bras, et il sera ton salut et ta joie. Et Salomé s'avança et prit l'enfant sur ses bras en disant : J'adorerai, car un grand roi est né pour Israël. Et voici qu'aussitôt Salomé fut guérie, et elle sortit justifiée de la grotte. Et voici qu'une voix dit : Salomé, Salomé! n'annonce pas les merveilles que tu as vues, jusqu'à ce que l'enfant entre à Jérusalem. »

Suit l'histoire de l'arrivée des mages qui ont connu qu'un roi était né en Israël parce qu'ils ont « vu une étoile énorme, brillant au milieu des étoiles et les éclipsant de sa lumière au point qu'elles n'apparaissaient plus ».

Ce récit n'est guère qu'une paraphrase des premiers chapitres de saint Matthieu et de saint Luc. Toutes les parties en sont orientées vers la démonstration de l'origine virginale de Jésus [1]. En particulier la virginité *in partu* est conçue comme un corollaire nécessaire de la virginité *ante partum* : la sage-femme, pour s'assurer que c'est de l'Esprit-Saint que Marie est devenue enceinte, en cherche la preuve dans l'enfantement virginal. Pour que la virginité *in partu* soit bien avérée, l'auteur ne se contente pas des témoignages de Joseph et de la sage-femme ; il introduit l'incrédule Salomé et fait attester par un miracle de Dieu la réalité du fait.

Peut-être saint Ignace d'Antioche connaissait-il déjà un récit analogue à celui du *Protévangile :* comme ce dernier, il parle dans sa lettre aux

1. Harnack (*Chronol.*, I, 599) : « Alles, was er erzählt über die Eltern der Maria, die Geschichte der Empfängniss der Maria, ihr Leben im Tempel, ihre Auslieferung an Joseph..., zeigt... keine andere Interessen als das einer masslosen Steigerung der in den kanonischen Kindheitsgeschichten ausgeprägten Absichten. »

Éphésiens (ch. 19) de l'étoile des mages qui éclipsait la lumière de tous les autres astres.

Saint Justin aussi paraît connaître, sinon le texte, du moins la tradition du *Livre de Jacques;* il sait, en effet, que Jésus est né dans une grotte près de Bethléhem[1].

Il est peu probable que saint Irénée ait eu connaissance du *Protévangile.* Cependant il semble viser également la virginité *in partu* quand il écrit : « Qui eum ex virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma ejus manifestabant : quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei filius hominis, purus *pure* puram *aperiens vulvam*, eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit[2]. » On voit difficilement comment l'expres-

1. *Tryph.*, 78 ; éd. cit., II, 278 : Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεέμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν δὲ σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε. καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ, ἐτέτοκεν ἡ Μαρία τὸν Χριστόν.

2. Le mot « *aperire* vulvam » semble indiquer le contraire d'un enfantement virginal; mais il faut se rappeler que d'autres Pères, qui professaient très nettement la croyance à la virginité *in partu*, employaient la même expression, consacrée par la citation de saint Luc, II, 23. De plus, l'accord des Pères existe moins sur la façon matérielle de comprendre la virginité dans l'enfantement, que sur l'affirmation proprement religieuse de cette croyance, à savoir que la pureté qui avait présidé à la conception de Jésus, présida aussi à sa naissance : « *Pure* aperiens vulvam ». Cf. S. Ephrem, *Adv. haer.*, éd. rom., t. II, 266 : Ἡ παρθένος ὡς κόγχος, ἔτεκε φυσικῶς, καὶ ὡς γυνὴ πέπονθεν οὐδαμῶς, πάλιν συνελθούσης τῆς φύσεως, ὡς αἱ πτυχαὶ τῶν ὀστρέων ἐπὶ τὴν παρθενικὴν κατάστασιν.

sion : *pure aperire vulvam,* pourrait ne désigner que la *conception* virginale. De même, dans *l'Exposition de la prédication apostolique*, saint Irénée cite une prédiction d'Isaïe qui ne peut guère se rapporter qu'à l'enfantement virginal : A la parole du prophète : Emmanuel, Dieu est avec nous, « répond aussi l'explication et la révélation de celui qui est promis. Car voici, dit le prophète, la Vierge concevra et enfantera un fils, et celui-ci, quoique Dieu, sera avec nous. Et il s'étonna en même temps, en annonçant l'avenir, de ce que Dieu serait avec nous. Sur sa naissance également, le même prophète dit dans un autre passage : *Avant d'être en travail, elle a enfanté; avant que les douleurs lui vinssent, elle a mis au monde un enfant mâle* (Isaïe, LXVI, 7), par quoi il annonçait sa naissance inespérée et inopinée de la Vierge [1] ». Ici encore l'enfantement virginal apparaît comme le complément naturel de la conception virginale.

Une autre version de la virginité *in partu* , à peu près contemporaine de saint Irénée, se trouve dans l'*Ascension d'Isaïe*, apocryphe juif remanié par des mains chrétiennes. Le prophète prévoit, dans une vision apocalyptique, le mystère de l'Incarnation (chap. 11) : « Et je vis, de la race de David le prophète, une femme du nom de Marie ; elle était vierge,

1. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 54 ; éd. cit., 30 s.

et fiancée à un homme du nom de Joseph, charpentier ; et lui aussi était de la semence et de la race de David, le juste, de Bethléhem de Juda. Et il vint à ce qui lui était échu. Et quand elle fut fiancée, il se trouva qu'elle était enceinte, et Joseph, le charpentier, voulait la quitter. Mais l'ange de l'Esprit apparut en ce monde, et Joseph ne quitta point Marie, mais il la garda et ne révéla à personne cette parole. Et il ne s'approchait point de Marie, mais il la gardait comme une vierge sainte, quoique ayant conçu. Et il n'habitait point deux mois avec elle, et après deux mois, Joseph se trouvant à la maison ainsi que Marie, sa femme, mais chacun à part, il arriva que, tandis qu'ils étaient seuls, Marie regarda de ses yeux et vit un petit enfant, et elle était effarée ; et après que son effarement l'eut quittée, son sein se trouva comme avant qu'elle fût enceinte. Et quand Joseph, son mari, lui dit : D'où vient ton effarement? ses yeux s'ouvrirent, et il vit l'enfant, et il loua Dieu de ce que le Seigneur était venu dans son domaine. Et une voix se fit entendre : Ne racontez cette vision à personne. Mais le bruit touchant l'enfant se répandit dans Bethléhem. Quelques-uns disaient : La Vierge Marie a enfanté avant d'être mariée depuis deux mois. Et beaucoup disaient : Elle n'a pas enfanté, la sage-femme n'est pas montée, et nous n'avons entendu aucun gémissement. Et ils étaient tous dans l'incertitude au sujet de l'enfant; tous

le connaissaient, mais nul ne connaissait d'où il était. Et ses parents le prirent et vinrent à Nazareth en Galilée. »

Tandis que le *Protévangile* suit surtout le récit de Luc, l'*Ascension* s'inspire uniquement de celui de Matthieu. Il est peu vraisemblable que son auteur ait connu le *Livre de Jacques*. Les deux traditions n'ont guère de commun que l'affirmation de l'enfantement virginal[1], et cette affirmation se présente dans l'*Ascension d'Isaïe* comme la conséquence naturelle de la croyance à la conception virginale et de l'idée qu'on se faisait de la mère de Jésus, de celle que les habitants de Nazareth appellent naïvement la *Vierge* Marie, alors qu'elle est mariée depuis deux mois et a enfanté un fils.

Vers la même époque, peut-être même un peu plus tôt, se place la composition de l'*Évangile de Pierre*[2]. Il est fort possible que cet écrit, presque entièrement perdu, ait aussi mentionné la virginité *in partu*, étant donné qu'il professe, comme le *Protévangile de Jacques*, la virginité *post partum*.

Clément d'Alexandrie mentionne également la croyance à l'enfantement virginal. Pour bien com-

1. Les autres rapprochements que fait Zahn (*Forschungen*, VI, 312) s'expliquent suffisamment par la source commune, l'Évangile selon saint Matthieu.

2. Harnack (*Chronol.*, I, 474 s.) le date de 110-130 (100-130), mais ses raisons ne me semblent pas convaincantes.

prendre l'Écriture, dit-il, après l'avoir lue, il ne faut pas revenir à ses anciens égarements, ainsi que font les hérétiques. Pour eux, l'Écriture enfante la vérité sans l'enfanter. « Il semble qu'il en soit comme de l'enfantement de Marie. Pour le grand nombre, même jusqu'à présent, Marie semble être accouchée, par suite de la mise au monde de l'enfant, quoiqu'elle ne soit pas accouchée; car après son enfantement, la sage-femme, au dire de certains, la trouva vierge. Telles sont pour nous les Écritures du Seigneur : elles enfantent la vérité et demeurent vierges en cachant les mystères de la vérité. *Elle a enfanté, et elle n'a pas enfanté*[1], dit

1. Harnack (*Chron.*, I, 561) se demande si la doctrine catholique de la virginité *in partu* ne doit pas son origine à ce texte apocryphe d'Ézéchiel. Nous voyons de fait que les Pères des premiers siècles surtout attachent une grande importance aux citations scripturaires ; mais ce sont presque toujours des preuves *après coup*, pour étayer une affirmation déjà existante, et non pour inventer de nouvelles doctrines. En tout cas on ne voit pas, dans les témoignages antérieurs ou tout au plus contemporains cités plus haut, que ce texte ait eu quelque influence sur la naissance de la croyance à l'enfantement virginal. Il n'était pas nécessaire d'aller si loin en chercher la source : à peu près tous les documents cités dans ce chapitre montrent qu'on a considéré l'origine virginale de Jésus comme un seul tout, et qu'on a trouvé très naturel d'étendre à l'enfantement ce qu'on affirmait de la conception. C'est pourquoi il n'est pas non plus besoin de chercher l'origine de cette croyance dans les doctrines valentiniennes, comme le fait ailleurs le même Harnack (*Dogmeng.*, I, 247). Il serait tout à fait étrange qu'au fort même de la lutte contre le Valentinianisme on lui

l'Écriture, parce que c'est d'elle-même, et non d'une union, qu'elle a conçu. C'est pourquoi, pour les gnostiques (les parfaits chrétiens), les Écritures deviennent fécondes, tandis que les hérétiques, ne les examinant pas à fond, les dédaignent comme si elles n'étaient pas fécondes[1]. Au dire de Clément, la virginité *in partu* n'était donc pas encore connue du grand nombre. C'est sans doute à tort qu'on a voulu voir des hérétiques dans ceux qui ne la professaient pas ; mais on se tromperait sans doute aussi en prétendant que, d'après l'auteur des *Stromates*, le grand nombre la rejetaient : cette question, vu sa nature, ne se posait pas pour la masse des fidèles. A leurs yeux, Marie était vierge, et elle avait enfanté le Sauveur ; ils ne devaient pas se préoccuper de chercher, dans le détail, comment concilier

eût emprunté une de ses affirmations, et cela sans entente préalable, de divers côtés à la fois, car le *Livre de Jacques,* l'*Ascension d'Isaïe* et saint Irénée semblent indépendants l'un de l'autre. Au contraire, l'apparente ressemblance entre la croyance à la virginité *in partu* et la doctrine de Valentin était plutôt propre à provoquer la défiance, comme on le voit chez Tertullien.

1. *Strom.*, VII, 16 ; éd. cit., col. 529 : Ἀλλ', ὡς ἔοικεν, τοῖς πολλοῖς καὶ μέχρι νῦν δοκεῖ ἡ Μαριὰμ λεχὼ εἶναι διὰ τὴν τοῦ παιδίου γέννησιν, οὐκ οὖσα λεχώ· καὶ γὰρ μετὰ τὸ τεκεῖν αὐτὴν μαιωθεῖσαν φασί τινες παρθένον εὑρεθῆναι· Τοιαῦται δ' ἡμῖν αἱ κυριακαὶ γραφαὶ τὴν ἀλήθειαν ἀποτίκτουσαι, καὶ μένουσαι παρθένοι μετὰ τῆς ἐπικρύψεως τῶν τῆς ἀληθείας μυστηρίων· « Τέτοκε καὶ οὐ τέτοκε », φησὶν ἡ Γραφή, ὡσὰν ἐξ αὐτῆς οὐκ ἐκ συνδυασμοῦ συλλαβοῦσα, διόπερ τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ Γραφαί. Αἱ δὲ αἱρέσεις, οὐκ ἐκμαθοῦσαι, ὡς μὴ κεκυηκυίας παραπέμπονται.

les deux affirmations, et c'est là encore l'attitude de la masse des fidèles de nos jours. Clément, qui connaissait le récit du *Protévangile*, pouvait donc dire que pour eux, Marie *semblait* (δοκεῖ) être accouchée.

Si Tertullien s'est peut-être inspiré de certains ouvrages de Clément, il ne semble pas qu'au moment où il écrivait le *De carne Christi*, il eût lu le passage du philosophe alexandrin sur l'enfantement virginal ; en tout cas, il professe nettement l'opinion contraire. Pamelius a mis beaucoup de bonne volonté à trouver un sens orthodoxe aux affirmations de Tertullien [1]. Mais les textes sont trop clairs pour être susceptibles d'une interprétation bénigne. On se rappelle que Marcion niait la naissance de Jésus sous prétexte qu'il était indigne d'un Dieu de passer par les hontes d'un enfantement ordinaire. « Igitur si neque ut impossibilem neque ut periculosam Deo repudias corporationem, superest ut quasi indignam rejicias et accuses. Ab ipsa quidem exorsus nativitate, perora, age, jam spurcitias genitalium in utero elementorum, humoris et sanguinis fœda coagula, carnis ex eodem cœno alendae per novem menses. Describe uterum de die insolescentem, gravem, anxium, nec somno tutum, incertum libidinibus fastidii et gulae. Inve-

1. *Paradoxa Tertulliana*, 22 ; Migne, *P. L.*, I, col. 198 s.

here jam et in ipsum mulieris enitentis pudorem, vel pro periculo honorandum, vel pro natura religiosum. Horres utique et infantem cum suis impedimentis profusum[1]. » Si Tertullien croyait à la virginité *in partu*, c'était le cas d'affirmer sa croyance. Or, loin de jeter un voile sur ce tableau réaliste, c'est sans doute lui qui, s'emparant de l'objection de Marcion, s'est complu à accumuler ce luxe de détails, afin de pouvoir opposer aux hontes de la naissance les ignominies de la croix. Non seulement il admet la perte de la virginité dans l'enfantement, mais il appuie son assertion sur un certain nombre de preuves scripturaires : « Agnoscimus adimpleri propheticam vocem Simeonis super adhuc recentem infantem Dominum pronuntiatam : « Ecce hic positus est in ruinam et suscitationem multorum in Israël, et in signum, quod contradicetur ». Signum enim nativitatis Christi secundum Esaiam : « Propterea dabit vobis Dominus ipse signum : Ecce virgo concipiet in utero et pariet filium ». Agnoscimus ergo signum contradicibile, conceptum et partum virginis Mariae, de quo Academici isti : Peperit et non peperit, virgo et non virgo ; quasi non, etsi ita dicendum esset, a nobis magis dici conveniret. Peperit enim, quae ex sua carne, et non peperit, quae non ex viri

1. *De carne Christi*, 4 ; éd. cit., II, 430 ; cf. *Adv. Marc.*, III, 11 ; éd. cit., II, 136.

semine, et virgo, quantum a viro, *non virgo*, *quantum a partu :* non tamen ut ideo non peperit, et ideo virgo quae non virgo, quia non de visceribus suis mater. Sed apud nos nihil dubium, nec retortum in ancipitem defensionem. Lux lux, et Tenebrae tenebrae, et Est est, et Non non ; quod amplius, hoc a malo est. Peperit quae peperit ; et si virgo concepit, *in partu suo nupsit. Nam nupsit ipsa patefacti corporis lege*, in quo nihil interfuit de vi masculi admissi an emissi ; idem illud sexus resignavit. Haec denique vulva est propter quam et de aliis scriptum est : Omne masculinum adaperiens vulvam sanctum vocabitur Domino. Quis vere sanctus quam Dei Filius? Quis proprie vulvam aperuit quam qui *clausam patefecit*? Ceterum omnibus nuptiae patefaciunt. Itaque magis patefacta est, quia magis erat clausa. Utique *magis non virgo* dicenda est quam virgo, saltu quodam mater antequam nupta. Et quid ultra de hoc retractandum est? Cum hac ratione apostolus non ex virgine, sed ex muliere editum Filium Dei pronuntiavit, agnovit adapertae vulvae nuptialem passionem[1]. Legimus quidem apud Ezechielem de vacca illa quae peperit et non peperit.

1. Dans le *De virgin. velandis*, 6 ; éd. cit., II, 891, il avait prouvé que le mot *mulier* désigne simplement le sexe, et pouvait en conséquence s'appliquer à une vierge ; mais ces sortes de contradictions ne sont pas rares dans Tertullien.

Sed videte ne vos jam nunc providens Spiritus sanctus notarit hac voce, disceptaturos super uterum Mariae. Ceterum non contra illam suam simplicitatem pronuntiasset dubitative, Esaia dicente, Concipiet et pariet [1]. »

Du reste, à défaut même de textes explicites, on eût pu dire *a priori* que Tertullien devait rejeter la virginité perpétuelle de Marie : ce juriste implacable sans la moindre teinte d'idéalisme, qui démontrait, textes en main, que le Christ était laid [2], et qui n'eût pas été choqué s'il fût né d'un animal immonde [3], ne pouvait pas comprendre les raisons qui faisaient affirmer aux autres fidèles la conservation de la virginité dans l'enfantement. C'était un premier motif pour la rejeter; et un second, c'est qu'il ne comprenait pas non plus la figure de Marie, comme nous le verrons plus loin. Or, si la virginité *ante partum* regarde avant tout l'honneur de Jésus, la croyance à la virginité *in partu* a autant pour objet de sauvegarder la gloire de Marie.

Ce serait donc aller à l'encontre et des affirmations et du caractère même de Tertullien que de lui attribuer la croyance à l'enfantement virginal. Mais il serait tout aussi illégitime de prétendre trouver dans ses paroles l'expression des idées de

1. *De carne Christi,* 23; éd. cit., II, 461 x.
2. Cf. *supra,* p. 47.
3. Cf. *infra,* chap. II.

son milieu, à moins de supposer sa mentalité aux fidèles de Carthage. Tout ce qu'on peut en conclure, c'est que la virginité *in partu* n'était pas un point de doctrine nettement défini comme la virginité dans la conception; or cela ne fait pas de doute, car aucune lutte contre des hérétiques n'avait exigé qu'on insistât sur cette croyance.

A côté de Tertullien, on cite souvent Origène comme adversaire de l'enfantement virginal. Dans son homélie 14 *in Lucam*[1], il dit en effet : « Lorsque furent accomplis les jours de leur purification, conformément à la loi de Moïse, ils le menèrent à Jérusalem. A cause de *leur* purification : desquels? S'il était écrit : à cause de *sa* purification, à savoir de Marie, qui avait enfanté, la question ne se poserait pas, et hardiment j'affirmerais que Marie, qui appartenait à la race humaine, avait besoin de purification après son enfantement. » Le texte ne semble guère laisser de place au doute. Mais dans l'homélie 8 *in Leviticum*, en expliquant cette impureté dont parle la Loi de Moïse, il en excepte expressément Marie : C'est à cause d'elle que Moïse n'a pas dit : Ἐὰν γυνή τις τέκῃ ἄρσεν, mais ἐὰν σπερματισθῇ καὶ τέκῃ, de peur qu'on ne « crût que Marie aussi était impure, elle qui n'était pas simplement femme, mais vierge[2] ». Huet, pour excuser Ori-

1. *Hom. 14 in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1834.
2. *Hom. 8 in Levit.;* éd. cit., XII, col 493 : « Ἐὰν σπερμα-

gène et pour concilier ces textes contradictoires, interprétait la nécessité d'une purification dont parle la première citation dans le sens d'une purification légale, Jésus n'étant pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir[1]. Il ne remarque pas que, dans le contexte, Origène parle d'autres souillures que de souillures légales, et qu'une page plus loin il dit très explicitement : « Omne masculinum quod aperit vulvam, sanctum Domino vocabitur... Omne, inquit, masculinum quod aperit vulvam. Sacratum quidpiam sonat. Quemcumque enim de utero effusum marem dixeris, non sic aperit vulvam matris suae ut Dominus Jesus, quia omnium mulierum non partus infantis, sed viri coitus vulvam reserat. Matris vero Domini eo tempore vulva reserata est, quo et partus editus, quia sanctum uterum et omni dignatione venerationis venerandum ante nativitatem Christi masculus ommino non tetigit[2]. » On pourrait donc être plutôt tenté, si l'on voulait absolument concilier tous les textes, d'expliquer l'homélie *in Leviticum* par l'homélie *in Lu-*

τισθῇ » προτασσόμενον τοῦ « Καὶ τέκῃ ἄρσεν ». Ἀλλ' ἐφίστημι μήποτε ἵνα προφητικῶς ἡ Μαρία οὐκ ἐκ τοῦ ἐσπερματίσθαι τεκοῦσα ἄρσεν, μὴ νομισθῇ ἀκάθαρτος εἶναι γεγεννηκυῖα τὸν Σωτῆρα, εἴρηται ὅλον τοῦτο. Ἐδύνατο δὲ καὶ μὴ προσκειμένου τοῦ : « ἐὰν σπερματισθῇ » νοεῖσθαι μὴ οὖσα ἀκάθαρτος ἡ Μαρία. Οὐ γὰρ ἁπλῶς ἦν γυνή, ἀλλὰ παρθένος.

1. *Origeniana,* II, 2, quaest. 4, *deB. Maria Virgine;* Migne, *P. G.,* XVII, col. 838 ss.

2. *Hom. 14 in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1836 s.

cam[1], et de dire que dans celle-là il était question de la virginité de Marie dans la conception. Mais est-il nécessaire de concilier tous les textes? Origène avait trop d'idées et de trop originales pour n'en avoir pas de contradictoires, ou si l'on préfère, de successives. L'Homélie *in Leviticum* parle bien de la pureté de Marie dans l'enfantement, comme le montre le texte qu'il explique : « Mulier quaecumque conceperit semen et peperit masculum, immunda erit septem diebus. » Or, cette homélie est de dix à quinze ans postérieure à l'homélie *in Lucam*. Dans l'intervalle, Origène a pu changer d'opinion. Dans cette même homélie *in Lucam*, il va jusqu'à imputer une souillure à Jésus lui-même[2] Quand il écrira son homélie *in Leviticum,* il ne verra plus aucune tache en lui. Il a de même pu alors admettre une plus grande pureté dans Marie, et cela d'autant plus facilement que sa première opinion semblait choquer la croyance reçue autour de lui, vu la manière dont il la présente et le besoin qu'il éprouve de la justifier : « *Audacter* diceremus Mariam, quae *homo erat,* purgatione indiguisse post partum. » La contradiction entre ses opinions successives n'est d'ailleurs pas radicale. Il avait toujours admis le principe que « le corps élu pour servir le Verbe divin devait rester pur

1. Comme fait LEHNER, ouvr. cit., p. 124 s.
2 Cf. *supra,* p. 114.

et vierge jusqu'à la fin[1] », et c'est là en somme l'affirmation religieuse contenue dans la croyance à l'enfantement virginal; mais il ne voyait pas d'abord que ce principe postulât aussi la virginité *in partu*. Il connaissait le *Protévangile*, mais certains détails manifestement légendaires de cet écrit devaient le porter à se défier en général des affirmations qu'il contenait. Il semble qu'il lui soit arrivé ce qui se produira plus tard à propos de l'Immaculée Conception : on admettait pratiquement la parfaite pureté et sainteté de Marie; mais quand certains fidèles voulaient formuler cette croyance d'une façon plus nette et en tirer les conclusions, comme à ces conclusions étaient mêlées des assertions inadmissibles, on n'y reconnaissait plus l'ancienne croyance, et l'on rejetait les conclusions justes avec les assertions illégitimes. On pourrait donc résumer la pensée d'Origène sur la *virginité in partu* en disant, suivant la terminologie scolastique, que s'il la nia quelque temps « matériellement », il la professa toujours « formellement ».

Un disciple d'Origène, Grégoire le Thaumaturge, dans une homélie, la seule authentique que nous possédions de lui, parle longuement de l'enfantement virginal. L'homélie, en effet, a pour

1. *In Matth.*, X, 17; éd. cit., XII, col. 876 s.

objet la Nativité du Christ[1]. On y voit nettement comment la virginité *in partu* est considérée comme une extension de la virginité *ante partum;* de part et d'autre, même signification religieuse et mêmes preuves : la naissance du Dieu de pureté devait être pure comme sa conception; parce qu'il était Dieu, il devait naître d'une façon unique et miraculeuse en son humanité, comme il était né d'une façon ineffable en sa divinité : « En ce grand jour, Dieu est né d'une Vierge; il est au-dessus du mariage et exempt de la corruption. Il convenait en effet que le docteur de la chasteté fît éclater sa gloire en sortant d'un sein pur et immaculé[2]... Les Juifs ont l'habitude de demander aux Gentils si le Christ est Dieu. Répondons-leur donc clairement : le Christ est Dieu de par sa na-

1. Les raisons que HARNACK (*Chronol.*, II, 101) fait valoir contre Loofs pour en rejeter l'authenticité, ne sont pas convaincantes :

1° Les quatre autres homélies trouvées avec celle-ci sont apocryphes. — On pourrait tout aussi bien retourner l'argument et dire que, pour qu'on ait songé à les attribuer à Grégoire, elles devaient se trouver avec une homélie qui fût de lui.

2° L'intérêt particulier qui est donné à la virginité *in partu* surprend quelque peu au IIIe siècle. — Cent ans après le *Protévangile,* cet intérêt n'a rien d'étonnant. L'écrit présente les mêmes idées que le *De passibili et impassibili in Deo.* De plus, on n'y rencontre pas un seul θεοτόκος ou παναγία.

2. *Sermo in nat. Christi*, 14; éd. cit., 391.

ture, et il est devenu homme en prenant une autre nature. Voilà ce que nous affirmons et croyons véritablement, en invoquant comme témoins les sceaux d'une virginité immaculée, afin qu'il soit constant que Dieu est tout-puissant; car créateur du sein, inventeur et prédicateur de la virginité, il a choisi un mode de naissance sans tache, et il est devenu homme comme il l'a voulu[1]... Qu'est-ce que la Vierge a enfanté en réalité? Le Seigneur de la nature corporelle... La Vierge a enfanté non comme elle-même l'a voulu, mais comme l'a voulu celui qui devait être enfanté. Dieu ne s'est pas comporté à la façon d'un corps, et il n'est pas tombé sous la loi des corps, mais il s'est manifesté comme le Seigneur de la nature corporelle; il a montré au monde une naissance admirable afin de faire éclater sa puissance; il a voulu faire voir que, devenant homme, il n'est pas engendré comme un homme, mais que c'est en tant que Dieu qu'il se fait homme; rien, en effet, n'est difficile à sa volonté[2]. »

Toutes ces pensées, nous les avons déjà rencontrées à propos de la virginité de la conception. La comparaison avec la génération éternelle du Verbe fournit à l'auteur un nouvel argument et lui donne en même temps l'occasion de déterminer la règle suivant laquelle il convient de parler de ce mys-

1. *Ib.*, 15, p. 392.
2. *Ib.*, 13, p. 391.

tère : « Né du Père, ineffable dans sa personne et dans son être, aujourd'hui il naît pour nous d'une manière ineffable et inscrutable; jadis il est né selon son essence, sans être séparé du Père; aujourd'hui il naît de la Vierge pour notre salut, mais non selon sa nature... De même que dans la première naissance, le blasphème ne trouve pas de place, car il est né sans division et sans séparation, restant indivis et inséparable du Père, de même dans la seconde naissance l'impiété ne trouve pas de place, car il est né sans corruption : pur il conserve pure sa mère. Dieu n'a pas souffert de douleurs en enfantant divinement un Dieu; la Vierge n'a pas souffert de corruption, car elle a enfanté spirituellement celui qui est spirituel. La première naissance est inexplicable, et la seconde est inscrutable. La première est arrivée sans passion, et la seconde s'est produite sans impureté. Nous savons que la Vierge a enfanté aujourd'hui, et nous croyons qu'elle a enfanté celui qui est né du Père dès l'éternité. Quel est le mode de sa naissance? Je n'espère pas l'expliquer, je n'ai pas essayé de l'exprimer par mes paroles, je n'ai pas la confiance d'y pouvoir atteindre par mon esprit; car la nature de Dieu ne tombe pas sous l'expérience, l'esprit n'y atteint pas et notre pauvre intelligence ne la conçoit pas : il faut croire à la puissance de ses œuvres. Nous connaissons les lois de la nature corporelle. Quand une femme est mariée, elle con-

çoit et enfante selon la loi du mariage. Mais quand une vierge non mariée enfante miraculeusement un fils en demeurant vierge, la chose dépasse la nature des corps. Examinons ce qui est selon la nature corporelle, mais taisons-nous sur ce qui la dépasse; non pas que nous craignions, mais parce que la chose est ineffable. Taisons-nous et honorons par notre silence la puissance digne de vénération, de peur que, nous écartant de ce qui convient, nous ne soyons privés des dons célestes[1]. »

La prédiction d'Isaïe, qui, depuis saint Matthieu, avait toujours servi à établir la conception virginale, devait à son tour démontrer la virginité de l'enfantement. Le prophète n'avait pas dit seulement : La Vierge concevra; il avait ajouté : Et elle enfantera. « Quelles conclusions tirer de ses paroles, sinon qu'avant l'enfantement et après l'enfantement, la Vierge a gardé sa virginité[2]. » De même saint Grégoire voit une relation entre la mission de Jésus, nouvel Adam, et sa naissance virginale, comme à partir de saint Justin, on avait établi un rapport entre sa mission et sa conception miraculeuse. (Voir plus loin, ch. III.)

L'homélie de saint Grégoire est le dernier témoignage de la virginité *in partu* que nous pos-

1. 8; éd. cit., 388 s.
2. 16; éd. cit., 392.

sédions avant le concile de Nicée[1]. La manière dont elle en parle montre qu'il s'agit d'une croyance pleinement connue et admise dans son milieu. Il devait en être à peu près de même dans toute l'Église, car à partir de cette époque, on ne pourra plus impunément la mettre en doute.

B. — VIRGINITÉ « POST PARTUM ».

Les écrits du Nouveau Testament parlent à plusieurs reprises des « frères du Seigneur[2] ». Quel était le rapport de parenté marqué par ce mot? S'agissait-il de fils que Joseph aurait eus de Marie après la naissance de Jésus, ou d'enfants qu'il aurait eus d'un mariage antérieur, ou fallait-il prendre le mot frère dans le sens large de parent, que la langue hébraïque donne souvent à ce terme[3]? Les Évangiles ne se prononcent explicitement pour aucune de ces hypothèses. C'est encore dans le *Protévangile* que la question est posée et

1. Dans le 8e livre des *Oracles sibyllins,* il est dit que le Verbe reçut, dans le sein de sa mère, « une forme humaine, et devint petit enfant par un *enfantement virginal* (παρθενικοῖς τοκετοῖς) ». Faut-il voir dans cette expression l'affirmation de la virginité *in partu?* C'est possible, mais elle peut aussi ne désigner que l'origine virginale de Jésus en général; en poésie, on ne peut pas trop presser les textes.

2. Matth., XIII, 55 s.; Marc., VI, 3; Joann., II, 12; VII, 3, 10; Acta Ap., I, 14; I Cor. IX, 5; Gal., I, 19.

3. Cf. LAGRANGE, *Revue bibl.*, 1906, p. 505.

résolue pour la première fois ; ou plutôt elle est résolue sans être posée, car le narrateur donne sa solution si ingénument qu'il ne semble même pas se douter qu'on puisse en imaginer une autre. L'idée de la perpétuelle virginité de Marie paraît si naturelle à tous les personnages du récit, qu'au moment où l'enfant atteint l'âge nubile, il est uniquement question de trouver un « gardien à la Vierge du Seigneur ». C'est pour cela qu'on ne convoque que « les veufs du peuple ». Aussi, quand les prêtres apprennent la grossesse de Marie, font-ils comparaître les deux époux devant leur tribunal et les accablent-ils de reproches, parce que la Vierge nourrie dans le temple du Seigneur de la main d'un ange a perdu sa virginité. De plus, Joseph est d'un âge très avancé ; il craint de tomber dans le ridicule en acceptant Marie comme fiancée, et se demande à quel titre il va l'inscrire à Bethléhem, car il aurait honte de la donner comme sa femme. Ainsi l'idée qu'il pourrait avoir des rapports conjugaux avec elle ne peut même pas venir à l'esprit du lecteur, et la mention plusieurs fois répétée des fils de Joseph le renseigne immédiatement sur les « frères du Seigneur ».

Cette explication des « frères du Seigneur » fut acceptée partout où fut accepté le *Protévangile*, qui, on le sait, jouit d'une vogue immense. Un texte syriaque l'attribue à saint Justin : il aurait enseigné

que Marie vivait saintement avec Joseph, et que Joseph avait eu cinq fils d'une première femme[1]. Si l'authenticité du fragment n'est pas au-dessus de tout doute, il est certain cependant qu'il remonte aux premiers siècles[2].

Peu après le *Protévangile*, apparut *l'Évangile de Pierre*. Nous ne possédons de cet écrit qu'un fragment récemment retrouvé qui parle de la résurrection de Jésus; mais nous savons par Origène[3] que, d'après l'Évangile de Pierre, les frères du Seigneur étaient des fils de Joseph issus d'un premier mariage.

Clément d'Alexandrie est du même avis : « Jude, qui a écrit une épître catholique, étant frère des fils de Joseph et homme fort religieux, quoiqu'il connût sa proche parenté avec le Seigneur, ne s'est cependant pas appelé son frère. Mais que dit-il? Jude, serviteur de Jésus-Christ, — donc de son Seigneur, — et frère de Jacques; cela, en effet, est vrai; il était frère par Joseph[4]. »

1. Otto, 3e éd., t. III, pars I, p. 374 s. : Justin, one of the authors, who were in the days of Augustus and Tiberius and Gajus, wrote in his third discourse :

That Mary, the Galilean, who was the mother of Christ, who was crucified in Jerusalem, hat not been with a husband; and Joseph did not repudiate her, but Joseph continued in holiness without a wife, he had his five sons by a former wife, and Mary continued without a husband.

2. Harnack, *Chronol.*, I, 511.

3. Cf. *infra*, p. 197.

4. Zahn, *Forschungen*, III, 83.

Par contre, Tertullien rejette la virginité *post partum* comme il rejette la virginité *in partu*. Ici on a en général renoncé à prendre sa défense, car saint Jérôme n'avait pas craint d'accorder ce point à Helvidius. D'ailleurs les textes ne permettent pas de douter de sa pensée. Dans le *De Monogamia* il écrit : « Quis enim corpus Domini dignius initiaret quam ejusmodi caro qualis et concepit illud et peperit? Et Christum quidem virgo enixa est, *semel nuptura post partum*, ut uterque titulus sanctitatis in Christi censu dispungeretur, per matrem et virginem et *univiram*[1]. » Et dans le *De virginibus velandis*, voulant prouver que saint Paul, en prescrivant « aux femmes » de se voiler, s'est aussi adressé aux vierges, il cite le mot de l'Apôtre : « Fait de la femme » ; puis il ajoute : « Hic certe nihil prophetice dictum videri potest, ut futuram mulierem, id est nuptam, apostolus nominarit, dicendo factum ex muliere. Non enim poterat posteriorem mulierem nominare, de qua Christus nasci non habebat, id est *virum passam*, sed illa, quæ erat praesens, quæ erat virgo, et mulier vocabatur post vocabuli hujus proprietatem, secundum primordii formam virgini et ita universo mulierum generi defensam[2]. »

Saint Jérôme, répondant à Helvidius qui avait

1. *De Monog.*, 8; éd. cit., I, 772.
2. *De virg. vel.*, 6; éd. cit., I, 892.

également rejeté la virginité perpétuelle et s'appuyait sur l'autorité de Tertullien, se contenta de dire que l'auteur du *De Monogamia* « n'était pas de l'Église ». C'était vrai, mais ce n'était pas une explication; car d'après la doctrine de la *Nouvelle Prophétie* que Tertullien avait embrassée, le Paraclet se contentait d'ajouter de nouvelles prescriptions à la « discipline », « il ne corrompait pas la règle de foi [1] ». Si la virginité *post partum* avait été connue par Tertullien catholique comme un point défini, Tertullien montaniste ne l'eût pas rejetée. Mais d'un autre côté, de ce qu'il l'a rejetée on ne peut pas conclure que jusqu'à lui elle avait été rejetée par l'Église. Les autorités de Tertullien n'ont en général pas eu l'occasion de toucher ce point, et il va sans dire que la tradition représentée par les apocryphes ne comptait pas pour lui. Il la rejeta donc suivant son principe : « Ce que l'Écriture n'affirme pas, elle le nie [2] » ; et ici, les textes qui parlent des « frères du Seigneur » semblaient même donner un fondement positif à ses négations.

Dans le milieu d'Origène, la question des « frères du Seigneur » était tranchée. « Tous ceux qui pensent sainement de Marie admettent qu'elle n'a

1. *De virg. vel.*, 1; éd. cit., I, 883 s.; *De Monog.*, 2; éd. cit., I, 763.
2. *De Monog.*, 4; éd. cit., I, 766.

pas eu d'autres fils que Jésus[1] ». Seuls des hérétiques pouvaient affirmer le contraire. Certains prétendaient que Marie avait été reniée par Notre-Seigneur pour avoir eu avec Joseph des relations conjugales. Origène les réfute avec indignation. Commentant la parole d'Élisabeth, « Tu es bénie entre les femmes », il dit : « Nous devons répondre ici aux objections des hérétiques, de peur que les gens simples ne soient induits en erreur. Je ne sais qui est tombé dans une telle folie que de prétendre que Marie a été reniée par le Sauveur, parce qu'après la naissance de Jésus elle se serait unie à Joseph... Si donc les hérétiques vous font cette objection, répondez-leur et dites : Sans aucun doute, c'est remplie de l'Esprit-Saint qu'Élisabeth a dit : Tu es bénie entre les femmes. Si l'Esprit-Saint la prophétise bienheureuse, comment le Seigneur l'aurait-il reniée? D'ailleurs, en prétendant que Marie a eu des relations conjugales avec Joseph après la naissance de Jésus, ils produisent une affirmation qu'ils sont incapables de prouver, car ceux qu'on appelait les fils de Joseph n'étaient pas issus de Marie : il n'y a aucune Écriture qui fasse mention de ce point[2] ». La virginité perpétuelle de Marie ne devait donc être contestée, ni par aucune des Églises dont Origène connaissait

1. *Comm. in Joann.*, I, 4 (6); éd. cit., 8 : Οὐδεὶς υἱὸς Μαρίας κατὰ τοὺς ὑγιῶς περὶ αὐτῆς δοξάζοντας ἢ Ἰησοῦς.

2. *Hom. 7 in Luc.*, éd. cit., III, col. 1818.

le sentiment — or il avait visité les Églises de l'Orient et de Rome, — ni par aucun des auteurs ecclésiastiques qu'il avait lus — or on sait que sa lecture fut immense : sans cela on ne s'expliquerait pas sa façon de caractériser les ennemis de cette croyance.

La raison religieuse qui le poussait à la défendre avec tant d'empressement, c'était la dignité même de Marie [1]. Expliquant l'attitude des habitants de Nazareth en face de Jésus, il s'exprime ainsi : « Étonnés, — car ils ne savaient pas qu'il fût fils d'une vierge et ne l'auraient pas cru si on le leur avait dit, mais ils supposaient qu'il était fils de Joseph, le charpentier, — ils disaient : Celui-ci n'est-il pas le fils du charpentier? Et, énumérant tous ceux qui semblaient composer sa plus proche parenté, ils demandaient : Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, et ses frères Jacques et Joseph, Simon et Jude? et ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous? » Ils pensaient donc qu'il était

1. Ce n'est pas à dire que cette raison religieuse ait fait *inventer* cette croyance à laquelle Origène et les fidèles de son temps n'auraient trouvé aucun fondement dans la tradition, comme le suppose Herzog (dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1907, p. 323 s.). Qui ne sait qu'il n'est aucun dogme dont les fidèles — ceux du moins qui voient dans les dogmes plus que des propositions abstraites — n'aient montré les « raisons de convenance », les « harmonies », non pas afin d'y chercher un *argument* en faveur de la vérité du dogme *à établir*, mais afin d'y trouver *la vie religieuse* que contient le dogme *établi par ailleurs?*

fils de Joseph et de Marie. Quant aux frères de Jésus, certains affirment, en s'appuyant sur la tradition du prétendu *Évangile de Pierre* ou du *Livre de Jacques,* que c'étaient des fils de Joseph, nés d'une première femme, avec laquelle il avait été marié avant de s'unir à Marie. Ceux qui parlent de la sorte veulent maintenir la virginité de Marie jusqu'à la fin ; car ce corps, choisi pour servir au Verbe qui avait dit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre », ne devait pas connaître la couche de l'homme, après que le Saint-Esprit fut venu en Marie et que la Puissance du Très-Haut l'eut couverte de son ombre. Et à mon avis, il était logique que la première fleur de la vie de pureté, ce fût Jésus parmi les hommes, et parmi les femmes, Marie ; car il serait messéant d'attribuer à une autre qu'à Marie le titre de première des vierges [1]. »

A partir d'Origène, la virginité perpétuelle ne semble plus avoir rencontré de contradicteurs jusque dans la seconde moitié du IV^e^ siècle. Saint Grégoire le Thaumaturge, dans l'homélie citée plus haut, en parle comme d'une chose admise, et l'appuie sur la comparaison entre les deux origines divine et humaine du Christ : « In altis ex unico Patre unicus,

1. *Comm. in Matth.*, X, 17 ; éd. cit., XIII, col. 876 s. Dans le *Comm. in Joann.*, fragm. XXXI, éd. cit., 506 s., il dit que les frères du Seigneur étaient ses frères non selon la nature, mais *légalement*.

unigenitus est unius Patris filius ; in humilitate unicus est ex unica Virgine, unius Virginis unigenitus filius [1]. »

Helvidius avait invoqué comme patron de son opinion, à côté de Tertullien, l'évêque de Pettau, Victorin. Saint Jérôme, qui ne fit aucune difficulté d'admettre le fait pour le premier, le nia catégoriquement pour le second, disant que Victorin avait simplement employé l'expression « frères du Seigneur ». Nous n'avons pas de raison de rejeter le témoignage de Jérôme.

Tous les auteurs dont on vient d'entendre le témoignage sauvegardent la virginité perpétuelle de Marie en voyant dans les « frères du Seigneur » des fils de Joseph. On sait que, à partir de saint Jérôme, l'Église latine les a considérés comme des cousins de Jésus, sans avoir d'ailleurs rien défini en cette matière. Cette opinion n'a-t-elle aucun tenant dans la période anténicéenne? Un seul témoignage semble pouvoir être allégué en sa faveur, c'est celui d'Hégésippe; mais il est particulièrement intéressant, en raison des recherches de cet historien sur les traditions de l'Église de Jérusalem.

Zahn a voulu imputer à Hégésippe la négation de la virginité *post partum* [2]. Non seulement rien

1. Ch. 8; éd. cit., 388.
2. Zahn, *Forschungen*, VI *Brüder, und Vetter Jesu.*

ne justifie une telle supposition, mais certaines expressions de ce Père conduisent à une conclusion tout opposée. « Quand il s'agit de Jude, Hégésippe dit (Frag. IV) : Τοῦ κατὰ σάρκα λεγομένου αὐτοῦ ἀδελφοῦ, qu'on *nommait* son frère. Zahn n'attache aucune importance à cette nuance et cite Matth. I, 16, IV, 18 : *Qui vocatur Christus, qui vocatur Petrus ;* mais précisément dans les deux cas, si la qualification a un fondement réel, elle n'en est pas moins adventice. On avait sans doute une bonne raison de nommer Jude frère du Seigneur, mais s'il eût été vraiment son frère par naissance, il n'y avait pas lieu à une sorte de réserve [1]. D'ailleurs sans tant raffiner, il suffit en effet de lire Hégésippe. Ce Jacques qu'il nomme frère du Seigneur, mais que tous nommaient le Juste, a son histoire *à lui.* Sa sainteté commença dès le sein de sa mère... quelle bonne occasion de nous dire qu'il avait été dans le même sein que Jésus ! pas du tout, c'était comme naziréen ! Sa sanctification est toute lévitique. Il entrait dans le Temple et dans le saint des saints ! Et ce n'est pas, comme le prétend Zahn, à cause de son naziréat (p. 253),

1. Eusèbe, qui rapporte ce texte d'Hégésippe, et qui croyait à la virginité perpétuelle de Marie, emploie la même expression dans la même intention (*Hist. eccl.*, IV, 5, 3 ; éd. cit., 304) : Πρῶτος (des évêques de Jérusalem) τοιγαροῦν Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφὸς ἦν. Cf. *Hist. eccl.*, I, 12, 5 ; éd. cit., 82 ; *Hist. eccl.*, III, 32, 5 ; éd. cit., 268.

mais bien plutôt, comme le dit le bon Hégésippe, parce qu'il ne portait pas de laine, mais du lin, ce qui est sacerdotal. A une époque où on se montrait si soucieux de l'origine davidique du Sauveur, Hégésippe pouvait-il lui donner un prêtre comme frère de père et de mère [1] ? »

Ailleurs il appelle Syméon, qui succéda à Jacques, frère du Seigneur, dans la direction de la communauté de Jérusalem, le *second cousin du Seigneur ;* le premier était, comme le suppose le contexte, Jacques lui-même. « Après que Jacques eut été martyrisé, comme le Seigneur, pour la même raison, de nouveau le fils de son oncle (de l'oncle du Seigneur [2]) Syméon de Klopas, fut établi évêque ; tous le choisirent, car il était cousin du Seigneur, (à savoir) le second. Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ, καθίσταται

1. Lagrange, *Rev. bibl.*, 1900, p. 619.

2. Le mot αὐτοῦ (ἐκ θείου αὐτοῦ) pourrait désigner soit le mot Jacques, qui est sujet de la première proposition, soit le mot Seigneur, qui est plus rapproché de αὐτοῦ et a plus d'importance par rapport à ce qui va suivre, puisqu'on rappelle que c'est en considération de sa parenté avec le Seigneur qu'on préfère Syméon. Un autre passage d'Hégésippe montre que c'est ce dernier sens qu'il faut prendre, car il dit nettement : « Ὁ ἐκ θείου τοῦ κυρίου, ὁ προειρημένος Σίμων υἱὸς Κλωπᾶ. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 32, 6 ; éd. cit., 270. D'ailleurs le mot πάλιν s'explique mieux si « de nouveau » on choisit comme évêque un fils de l'oncle du Seigneur, qui était donc son *second* cousin.

ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον [1] ». Rapporter, comme le veut Zahn, δεύτερον à ἐπίσκοπος par ὅν, ne peut se soutenir ni au point de vue du sens, ni à celui de la grammaire. On ne le choisit pas comme *second* évêque parce qu'il était cousin du Seigneur, mais à la mort de Jacques, on le choisit comme *évêque* parce qu'il était, *lui aussi,* cousin du Seigneur. Si Hégésippe avait voulu faire dépendre δεύτερος de ἐπίσκοπος, il eût pu dire : καθίσταται ἐπίσκοπος δεύτερος, ou, à la rigueur, καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν δεύτερον προέθεντο πάντες, ou ἓν προέθεντο πάντες δεύτερον; il n'eût certes pas placé ce mot si loin de ἐπίσκοπος et si près de ἀνεψιός. Zahn prétend que, pour faire de δεύτερος un déterminatif de ἀνεψιός, il faudrait δεύτερον τοῦ κυρίου ἀνεψιόν, sans ὄντα. Nullement : ὄντα est nécessaire, car Hégésippe veut exprimer la cause pour laquelle on choisit Syméon, et le participe ὄντα joue le rôle d'une proposition causale : on le choisit *parce qu'il était* etc. De plus, si δεύτερος n'est pas placé avant ἀνεψιός — ce qui grammaticalement n'est pas exigé — c'est que le mot important est ἀνεψιός et non δεύτερος : on le choisit parce qu'il était *cousin* du Seigneur, et non pas parce qu'il était *le second* des cousins du Seigneur; le mot δεύτερος n'est qu une précision accidentelle, ajoutée en passant : l'auteur fait la remarque que, pour la

1. *Hist. eccl.*, IV, 22, 4; éd. cit., 370.

seconde fois, on choisit comme évêque un cousin du Seigneur.

Jacques, « le frère du Seigneur », aurait donc été proprement son cousin. C'est le sens le plus vraisemblable qu'on puisse donner aux paroles d'Hégésippe, et d'ailleurs le plus conforme aux conclusions qu'il est possible de tirer des Évangiles.

Le but de ce travail d'étant étudier la mariologie à partir des Évangiles, nous n'avons pas à exposer ici dans son ensemble la question des « frères du Seigneur » d'après le Nouveau Testament. Mais, puisque le sens des paroles d'Hégésippe est contesté, il sera légitime de montrer que ce sens est corroboré par ce qui semble avoir été la croyance des premières générations, dont, comme on sait, Hégésippe a cherché avec soin à recueillir les traditions.

Saint Matthieu, en racontant l'étonnement des Nazaréens à la vue des miracles de Jésus, s'exprime ainsi : « Ils disaient : ... Celui-ci n'est-il pas le fils du charpentier? sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie, et ses frères *Jacques et Joseph* et Simon et Jude? et ses sœurs ne sont-elles pas toutes parmi nous[1] ? »

Saint Marc, rapportant le même fait, leur fait dire : « Celui-ci n'est-il pas le charpentier, le fils

1. Matth., XIII, 55 s.

de Marie, le frère de *Jacques*, *de José*[1], de Jude et de Simon ? et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous[2] ? »

D'après le premier évangéliste, étaient présentes au Calvaire « Marie Madeleine, et *Marie la mère de Jacques et de Joseph,* et la mère des fils de Zébédée[3] ». D'après Marc, c'étaient « Marie Madeleine, et *Marie la mère de Jacques le petit et de José,* et Salomé[4] ». Ces Jacques et Joseph ou José dont la mère s'appelait Marie devaient être connus des chrétiens auxquels les deux premiers évangélistes destinaient leurs écrits. Or nous ne rencontrons aucun couple de frères portant ces noms si ce n'est justement les deux premiers frères du Seigneur. Il y a donc pour le moins une certaine probabilité que les « frères du Seigneur » étaient les fils de cette Marie, qui manifestement n'est pas la mère de Jésus, car on l'eût caractérisée par ses relations avec le Seigneur, et non par celles qu'elle avait avec Jacques et Joseph[5].

1. José, abréviation de Joseph.
2 Marc., VI, 3.
3. Matth., XXVII, 5 s.
4. Marc., XV, 40.
5. Les deux derniers frères du Seigneur, Simon et Jude, ne sont, il est vrai, pas mentionnés ici ; mais cela ne prouve rien : les habitants de Nazareth devaient faire l'énumération complète des « frères du Seigneur » pour montrer qu'ils connaissaient bien toute la parenté du soi-disant prophète ; ici, au contraire, il suffisait d'en nommer deux pour caractériser la Marie qui était sur le Calvaire. Aussi, quelques

Saint Luc vient renforcer cette probabilité. Il appelle cette Marie simplement Marie de Jacques, Μαρία ἡ Ἰακώβου[1]. Le fait qu'il spécifie cette femme uniquement par le nom de Jacques n'aurait aucune importance si ce Jacques était son père puisque c'était l'usage commun de désigner quelqu'un en ajoutant à son nom le nom de son père [2] : mais les passages parallèles de Matthieu et de Marc[3] montrent qu'il est son fils. Il est fait mention de plusieurs Jacques dans le Nouveau Testament, et ce nom devait être assez commun dans l'Église palestinienne. Il fallait donc, pour qu'on pût distinguer ce Jacques sans avoir besoin d'une autre détermination, que ce fût un personnage bien connu. Or le Jacques que tout le monde connaissait et qu'il suffisait de désigner par son nom tout court [4], c'était Jacques, le chef de l'Église de Jérusalem, celui qu'on appelait aussi Jacques le « frère du Seigneur [5] ». Si ce « frère du Seigneur » était fils de cette Marie qui suivait

versets plus loin, Marc ne l'appelle-t-il plus que « Marie de José » (xv, 47), puis « Marie de Jacques » (xvi, 1).

1. xxiv, 10.

2. Cf. Simon fils de *Jonas;* Judas, fils de *Simon;* Jacques, fils d'*Alphée,* etc.

3. Matth., xxvii, 61 ; xxviii, 1; Cf. xxvii, 56. Marc., xv, 47 ; xvi, 1; Cf. xv, 40.

4. Act. Ap., xii, 17 ; xv. 13; xxi, 18. I Cor., xv, 7. Gal., ii, 9, 12. Jude, 1.

5. Gal., i, 19.

Jésus et que nous rencontrons en particulier sur le Calvaire et au tombeau, il en était de même de ses autres frères.

Enfin le témoignage de saint Jean donne à cette conclusion très vraisemblable la valeur d'une certitude, autant du moins qu'en Orient on peut arriver à une certitude dans des questions de généalogie. « Se tenaient près de la croix de Jésus sa mère, et la sœur de sa mère, Marie de Klopas, et Marie Madeleine[1] ». Cette Marie de Klopas, *sœur* de la mère de Jésus, ne peut être que la Marie que les synoptiques nous montrent aussi sur le Calvaire et désignent sous le nom de « Marie mère de Jacques et de Joseph » ; et c'est parce qu'elle était la sœur de la mère de Jésus que Jacques, Joseph, Simon et Jude étaient les frères, c'est-à-dire les cousins du Seigneur. Cette identification est d'autant plus légitime qu'Hégésippe fait de Klopas le père de Simon ou Syméon[2] et l'oncle

1. XIX, 25. La légitimité de la conclusion que nous tirons des paroles de saint Jean, loin d'être ébranlée, est plutôt renforcée dans l'hypothèse de ceux qui ne voient pas dans l'apôtre l'auteur du quatrième Évangile, puisque, d'après eux, le Jean qui a composé son commentaire mystique de la vie de Jésus, ne rapporte pas des faits nouveaux, mais s'inspire des données de la tradition synoptique.

2. Συμεών = Σίμων : les mss. BD[1]M que suit l'éd. cit. donnent Σίμων pour les citations d'Hégésippe, et Chron. pasc. 460, 14 dit Συμεὼν, ὁ καὶ Σίμων. Au contraire, dans le texte d'Eusèbe, il y a partout Συμεών.

de Jésus[1]. On voit ainsi comment, « après le martyre de Jacques, on établit de nouveau comme évêque de Jérusalem un fils de l'oncle du Seigneur, Syméon de Klopas, que tous choisirent parce qu'il était cousin du Seigneur, (à savoir) le second ».

Il est vrai que, si l'auteur des *Mémorables* voyait en Jacques un cousin du Seigneur, il allait contre la tradition unanimement reçue jusqu'à saint Jérôme[2].

1. D'après Eusèbe (*Hist. eccl.*, III, 11; éd. cit., 228), Hégésippe fait de Klopas le frère même de Joseph et non son beau-frère, comme le supposerait le texte de Jean. Mais si l'on songe à la latitude de sens qu'ont en Orient les mots frère et sœur, les deux textes peuvent facilement se concilier. Marie, mère de Jacques, pouvait bien n'être que la belle-sœur de la mère de Jésus, étant mariée à Klopas, frère de Joseph, car il n'est pas probable que deux sœurs eussent porté le même nom; mais plusieurs autres combinaisons sont possibles.

2. C'est le grand argument de Zahn, *ouvr. cit.*, 237, pour faire dépendre δεύτερος de ἐπίσκοπος. Mais avant de chercher des raisons extrinsèques, il faudrait cependant voir si la grammaire permet une telle interprétation.

Une des principales raisons de Zahn pour faire d'Hégésippe un négateur de la virginité perpétuelle, c'est que nulle part l'auteur des *Mémorables* ne dit expressément que les « frères du Seigneur » n'étaient pas fils de Marie. Il est regrettable pour la thèse de Zahn que l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe ait été conservée en entier, et non pas seulement en fragments comme l'ouvrage d'Hégésippe. Il suffirait en effet qu'une petite parenthèse d'Eusèbe, où il dit que « Jacques était appelé frère du Seigneur parce qu'il était fils de Joseph » (*Hist. eccl.*, II, 1, 2; éd. cit., 102) eût été perdue, pour que Zahn pût ranger le grand historien à côté d'Hégésippe, car, comme lui, il parle très

Mais on ne saurait rien conclure de ce qu'il ne suit pas l'opinion commune, car il s'inspire des traditions de l'Église de Jérusalem, tandis que les autres écrivains ecclésiastiques des premiers siècles semblent tous se rattacher au récit du *Protévangile;* or, il n'y a rien d'invraisemblable à ce que l'auteur ou les auteurs de ce récit aient inventé le premier mariage de Joseph pour défendre la tradition de la perpétuelle virginité de Marie contre l'objection créée, dans les milieux extrapalestiniens, par la mention des « frères du Seigneur ».

Il est vrai encore qu'Hégésippe ne doit pas avoir été plus explicite ailleurs sur la question des cousins de Jésus, sans quoi saint Jérôme n'eût pas manqué d'invoquer son témoignage. Mais le fait qu'il ne traite pas *ex professo* un point très secondaire dans ses préoccupations ne saurait infirmer la conclusion qui semble se dégager des textes que nous avons cités de lui. En tout cas, il est impossible d'en faire un tenant de l'opinion de Tertullien : ses paroles s'y opposent, et le silence que garde Helvidius à son sujet ne s'expliquerait nullement dans cette hypothèse.

En résumé, la question de la virginité perpétuelle de Marie a été résolue dans le sens affirmatif par tous les écrivains ecclésiastiques des trois pre-

souvent des « frères du Seigneur », sans dire qu'ils n'étaient pas fils de Marie.

miers siècles — à l'exception de Tertullien — chez lesquels nous la voyons se poser ; et, si l'on observe que ni Clément d'Alexandrie, ni Origène, ni Eusèbe, n'ont l'air de se douter qu'elle ait jamais reçu une autre solution *dans l'Église,* on peut conclure que leur opinion est l'opinion de la tradition catholique jusqu'à eux [1]. La difficulté que créait pour les exégètes de cette période la mention des « frères du Seigneur », ils la résolvaient, à la suite du *Protévangile,* par la supposition d'un premier mariage de Joseph ; seul Hégésippe, s'appuyant sur les traditions palestiniennes, semble bien avoir vu des cousins dans les « frères du Seigneur » et il est ainsi le premier témoin de la croyance dominante dans l'Église latine à partir du v^e^ siècle.

1. Herzog, *Rev. d'Hist. et de litt. relig.*, 1907, p. 320 : « Plusieurs générations crurent que Marie, après avoir été mère par l'opération du Saint-Esprit, l'avait encore été au même titre que les autres femmes. » Il ne peut citer, outre Hégésippe et Victorin de Pettau — dont on vient de voir le sentiment, — que Tertullien et quelques hérétiques de la seconde moitié du IV^e^ siècle (*ib.*, p. 321 s.), c'est-à-dire des gens dont le témoignage *historique* est plus que contestable.

CHAPITRE II

SAINTETÉ.

Bien que saint Luc ne vise directement qu'à établir la naissance virginale de Jésus, il esquisse cependant en passant quelques traits de la physionomie morale et religieuse de Marie. Ce qui frappe d'abord chez elle, après la pureté qui s'effarouche des propositions de l'ange et que l'Esprit-Saint viendra consacrer par la toute-puissance divine, c'est sa profonde humilité : avec l'ange, chez Élisabeth, devant Siméon, et plus tard dans la réunion des docteurs au temple, c'est toujours la même attitude de réserve et de modestie. Cependant cette humilité n'est pas de l'inconscience : c'est après avoir entendu l'ange lui révéler la gloire de celui qui allait naître d'elle, qu'elle s'appelle la servante du Seigneur, et c'est après avoir été saluée si respectueusement comme mère du Seigneur par Élisabeth, qu'elle proclame que Dieu a regardé sa bassesse; elle sait même que sa

gloire se répandra parmi toutes les générations, mais elle sait en même temps que c'est le Seigneur qui a fait ces grandes choses en elle, lui qui abaisse les puissants et exalte les petits [1].

Un autre trait de sa physionomie, c'est son désir

1. Je suppose ici que saint Luc attribue le *Magnificat* à Marie. On a beaucoup agité, en ces dernières années, la question de savoir si l'Évangéliste l'a mis dans la bouche de Marie ou dans celle d'Élisabeth. Ce n'est pas ici le lieu de reprendre la discussion ; je me contente d'énoncer simplement les trois raisons principales qui me semblent justifier la première attribution :

1° Elle a pour elle la tradition la plus universelle et la plus ancienne (cf. le Protévangile).

2° Le parallélisme très étroit qui existe entre le rôle de Zacharie et celui de Marie exige que celle-ci prononce un cantique auquel le cantique de Zacharie fera pendant.

3° Ainsi que l'ont remarqué les adversaires de l'opinion traditionnelle, le *Magnificat* s'inspire visiblement du cantique d'Anne. Comme ce cantique, il parle de la conduite de Dieu à l'égard des puissants et des faibles, des rassasiés et des riches. Mais, tandis qu'Anne continue : « La stérile enfante de nombreux enfants, et celle qui était riche en fils s'affaiblit », l'auteur du *Magnificat* omet ce point. Comment s'imaginer, si Luc avait mis le *Magnificat* dans la bouche d'Élisabeth, qu'il eût supprimé les mots relatifs à la fécondité divine des stériles, qui justement exprimaient la merveille arrivée pour elle, pour ne lui laisser prononcer que des lieux communs? La suppression ne s'explique que s'il a voulu faire chanter ce cantique par Marie.

Quant aux difficultés qu'on a élevées contre l'attribution à Marie, elles s'évanouissent si l'on admet que le *Magnificat* n'a pas fait partie de la première rédaction du document araméen.

de se conformer aux desseins de Dieu : dès qu'elle sait ce que Dieu demande d'elle, elle n'a plus qu'un mot à dire : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole. »

Élisabeth relève en outre sa foi : de fait, si l'on remarque que les deux récits racontant la venue de Gabriel chez Zacharie et chez Marie se correspondent proposition pour proposition et presque mot pour mot, l'adhésion simple de la Vierge à la parole divine qui lui annonce le plus inouï des miracles, opposée à l'incrédulité du prêtre devant une promesse que Dieu avait faite à plusieurs personnages de l'Ancien Testament, apparaît manifestement comme un acte de foi.

Enfin une dernière impression se dégage de ce que saint Luc nous apprend de Marie, l'impression d'une âme recueillie et contemplative. L'évangéliste fait plusieurs fois la remarque qu'elle retient pour y réfléchir ce qu'elle apprend sur son Fils [1]. Son rôle n'est pas celui de prêcher la bonne nouvelle; il consistera à être l'instrument et le témoin, silencieux, mais conscient, des mystères du Christ.

La scène du Calvaire racontée par le quatrième

1. Peut-être, en disant qu'elle « conservait toutes ces choses », voulait-il indiquer qu'elle était la source d'où provenait son récit; il avait certainement l'intention de dire autre chose encore en ajoutant qu' « elle y réfléchissait en elle-même ».

Évangile, attache à la pensée de Marie une autre idée encore. Abstraction faite de la signification que la piété des siècles suivants y trouvera, la donation que Jésus mourant fait de sa mère à saint Jean associe le souvenir de Marie au souvenir de la tendresse particulière du Christ pour le disciple bien-aimé.

Qu'allait devenir cette physionomie dans la suite? Ici encore, c'est le *Protévangile* que nous rencontrons tout d'abord. Il a suivi les données de saint Luc, mais en essayant de développer ce qui n'était qu'esquissé chez l'Évangéliste. Il a surtout mis en relief la pureté de Marie, et cela se comprend, puisque tout le *Protévangile* est comme une explication de la conception virginale. Cette pureté est déjà pressentie dès avant sa naissance : Joachim, avant de se rendre auprès de sa femme, va consulter le Seigneur dans le temple pour savoir s'il est pur de tout péché. Puis, quand l'enfant est née, on la place dans un sanctuaire, on ne laisse approcher d'elle que des vierges sans tache, en attendant qu'elle soit conduite au temple, où elle chantera les hymnes du Seigneur et sera nourrie de la main d'un ange. Ce n'était là qu'une préparation de la pureté de Marie qui allait trouver son couronnement dans sa triple virginité.

A la suite de saint Luc, l'auteur a également voulu insister sur l'humilité de Marie. Mais à force

de renchérir sur son modèle, il arrive presque à faire de la Vierge une personne inconsciente. Du chant de triomphe qu'elle prononce dans le troisième Évangile, il n'a retenu que la prédiction relative à sa gloire future, et au lieu de la mettre dans la bouche de Marie, il la lui fait adresser par ceux qui l'entourent. Elle-même ne pense pas aux mystères que l'archange lui a révélés, et, regardant le ciel, elle ne sait que dire : « Qui suis-je, Seigneur, pour que toutes les générations me bénissent? » Quand son innocence est suspectée, elle se contente de pleurer amèrement et de répéter qu'elle ne sait d'où vient ce qui est en elle. Le narrateur, habile à noter les détails pittoresques, était incapable de faire une analyse psychologique; mais son talent nous importe moins que ses intentions, et celles-ci ne laissent aucun doute : il voulait représenter la Vierge comme un modèle de perfection, il glorifiait Marie afin de glorifier Jésus qui avait eu une telle mère.

Un point à noter une fois pour toutes, c'est que la sainteté de Marie nous apparaît, dans les documents de cette époque, comme une extension de sa virginité. Cela était naturel : du moment qu'on considérait Marie comme un instrument moral, et non comme un simple instrument matériel de l'Incarnation, sa virginité ne désignait plus seulement la pureté de son corps, mais la pureté de toute sa personne; aussi est-ce beaucoup plus

à côté du mot Vierge qu'à côté du mot Marie qu'on rencontrera l'épithète de « sainte ».

Du *Protévangile*, rapprochons immédiatement un autre apocryphe, sans doute quelque peu postérieur, mais qui est, comme lui, une paraphrase du récit de Luc, et qui nous montre également, malgré la raideur du portrait, l'intérêt qu'excitait la figure de la Vierge humble et pure, choisie comme instrument de l'Incarnation. C'est une interpolation chrétienne des *Oracles sbyillins,* qui date probablement du troisième siècle.

Et dans les derniers temps il descendit sur terre, petit enfant,
Et sortant du sein de la Vierge Marie, il apparut comme une nouvelle lumière.
Il vint du ciel et revêtit une apparence mortelle.
D'abord Gabriel se montra sous un aspect puissant et vénérable ;
Ensuite l'archange adressa à la Vierge cette parole :
Reçois Dieu dans ton sein immaculé, ô Vierge !
Cela dit, Dieu insuffla la grâce à la Vierge.
Mais elle fut saisie de trouble et d'étonnement à cette parole
Et elle se tint tremblante : son esprit était frappé d'effroi,
Son cœur palpitait à cette nouvelle inouïe.
Et puis elle se réjouit, et son cœur s'échauffa à cette voix,
Elle sourit comme une jeune épouse, sa joue se colora,

La joie la remplit, le respect s'empara de son âme
Et le courage lui revint. Le Verbe vola dans son sein,
Il devint chair dans le temps, prit un corps vivant dans les flancs de sa mère,
Reçut une forme humaine et apparut petit enfant
Par un enfantement virginal. Ce fut là un grand miracle pour les mortels ;
Mais il n'y a pas de grand miracle pour Dieu le Père et pour Dieu le Fils.
Quand l'enfant fut né, joyeuse, la terre vint à sa rencontre,
Le Trône céleste sourit et le monde tressaillit de bonheur ;
La nouvelle étoile prédite fut honorée par les mages ;
L'enfant emmailloté fut montré dans la crèche aux pieux
Gardiens de vaches, et de chèvres, et de moutons,
Et Bethléhem fut appelée la patrie du Verbe choisie par Dieu [1].

Les apologistes et les hérésiologues de cette époque n'ont guère eu l'occasion de parler des vertus de Marie. Saint Justin relève sa foi, et oppose sa conduite en face de l'ange à la désobéissance d'Ève qui nous a perdus [2].

Saint Irénée développe la pensée de son maître. Il montre, en plusieurs endroits, comment Marie, par sa foi et son obéissance, a réparé l'œuvre d'Ève.

1. *Orac. sibyll.*, VIII, 456-479 ; éd. cit., 171 s. ; cf. de même l'expression παρθένος ἁγνή, VIII, 270, 291, p. 159 s.
2. Cf. *infra*, chap. III.

Il parle également de sa simplicité de colombe et affirme indirectement sa pureté en mettant en relief le rôle de la Vierge dans l'œuvre de la rédemption, c'est-à-dire dans l'anéantissement de la « corruption », et dans la naissance nouvelle à l'incorruptibilité[1] » figurée par la naissance virginale. Certainement il n'avait pas en vue uniquement le moment de la conception de Jésus ou de sa naissance en écrivant : « Purus pure puram aperiens vulvam quae regenerat hominem in Deum, quam ipse puram fecit ». D'ailleurs, en faisant la théorie, déjà esquissée par saint Justin, de cette place unique occupée par Marie à côté du Sauveur, il a pour ainsi dire consacré officiellement cet idéal féminin que la piété des fidèles se plaisait déjà à voir en la Mère de Jésus, et sa théorie a été acceptée par les générations suivantes[3].

Le disciple d'Irénée, Hippolyte, ne s'est pas trouvé amené, dans les écrits qui nous sont restés de lui, à s'expliquer *ex professo* sur l'idée qu'il se

1. Cf. *infra*, chap. III.

2. *Adv. haer.*, IV, 30, 11; éd. cit., col. 1080.

3. Dans l'*Adv. haer.*, III, 16, 7, édit. cit., col. 926, il semble blâmer Marie de sa hâte à demander un miracle : « Properante Maria ad admirabile vini signum, et ante tempus volente participare compendii poculo, Dominus repellens ejus *intempestivam* festinationem, dixit : Quid mihi, etc. » Mais le mot *intempestiva* peut indiquer seulement que la demande était « prématurée », et il semble bien que l'expression *intempestiva festinatio* ne fasse que répéter l'idée contenue dans les mots : *properante... ante tempus*.

faisait et qu'on se faisait autour de lui de la sainteté de Marie ; mais de cette idée on peut se rendre compte clairement par les allusions qu'il y fait. Ordinairement le nom de Marie est accompagné d'un mot marquant le respect : « Dites-moi, *ô bienheureuse Marie* (ὦ μακαρία Μαρία), qui était celui que vous aviez conçu ? qui était celui que vous portiez dans votre sein virginal [1] ? » « Le Verbe descendit du ciel dans la *bienheureuse* Marie, et devint dans son sein l'homme premier-né [2] ». « Le Verbe de Dieu étant sans chair, revêtit la *sainte* chair prise dans la *sainte* Vierge, ainsi qu'un fiancé revêt son vêtement [3] ». Cette épithète « sainte » restera désormais accolée au mot Vierge, elle se rencontrera là même où il n'y a pas lieu de parler de la sainteté de Marie. Dans un passage tout dogmatique, affirmant contre Noetus la distinction entre le Père et le Fils, Hippolyte écrit : « Croyons donc, selon la tradition des apôtres, que Dieu le Verbe est descendu dans la *sainte Vierge Marie*, afin que, fait chair en elle,... il sauvât l'homme tombé [4]. » Et ailleurs, expliquant la bénédiction que Jacob donne à Juda, il s'exprime ainsi : « Par le mot : Tu es sorti de la jeune pousse, Jacob désignait le fruit qui allait pousser de la *sainte Vierge*, non pas né

1. Εἰς τὸν Ἐλκανᾶν καὶ τὴν Ἄνναν, *Fragm. II* ; Achelis, 121.
2. Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, *Fragm. I* ; Achelis, 267.
3. Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, IV ; Achelis, 7.
4. *C. Noet.*, 17 ; éd. cit., col. 825, 828.

de la semence, mais conçu du Saint-Esprit [1]. » Dans un autre passage, comparant le Sauveur à l'arche faite de bois incorruptible, il explique que l'incorruptibilité du bois marque l'absence de péché, et que « le Seigneur est sans péché, étant de bois incorruptible selon son humanité, à savoir de la Vierge et de l'Esprit-Saint [1] ». Le but direct d'Hippolyte était de démontrer l'impeccabilité de Jésus; mais son raisonnement suppose qu'à ses yeux, la Vierge, bois incorruptible dont est faite l'humanité du Sauveur, est elle-même toute pure. — Les grâces dont Marie fut l'objet avaient déjà été prédites dans l'Ancien Testament, dit-il encore : Jacob, en bénissant Joseph, avait parlé de la « bénédiction du ciel et de la bénédiction des mamelles et du sein ». La première bénédiction, « c'est l'Esprit descendu par le Verbe sur la chair »; et la bénédiction « des mamelles et du sein exprime les bénédictions de la Vierge[3] ».

Le principe de la sainteté de Marie, chez Hippolyte, c'est sa mission de Mère du Sauveur. Le passage cité plus haut sur le bois de l'arche le montre clairement : c'est afin que Jésus fût sans tache qu'il a tiré son humanité d'une Vierge pure. La même relation est marquée à l'endroit où il est dit que le Verbe se revêtit d'une *sainte* chair prise

1. Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, VIII; Achelis, 9.
2. Εἰς τοὺς ψαλμούς (Ps. XXII), *Fragm. XLV*; Achelis, 14 6s.
3. *In Genes.* (XLIX, 25 s.), *Fragm. XLVII*; Achelis, 69.

dans une *sainte* Vierge. Hippolyte devait être d'autant plus facilement amené à supposer une haute sainteté en Marie, que d'après sa sotériologie, non seulement la Vierge était la Mère du Sauveur, mais que son sein était le lieu même où le nouvel Adam était venu racheter le premier Adam[1].

Dans l'Église d'Alexandrie, Marie jouissait de la même considération qu'à Rome. Clément n'a pas eu à parler directement de sa sainteté; il la suppose implicitement, soit qu'il compare l'Église à la Vierge-Mère[2], soit que, réfutant les hérétiques qui condamnaient le mariage, il s'écrie : « Si la naissance (γένεσις) est un crime, c'est un crime que ces blasphémateurs doivent imputer au Seigneur qui a voulu passer par la naissance, c'est un crime qu'ils doivent imputer à la Vierge qui l'a enfanté. Grands dieux, que de crimes[3] ! »

Son disciple Origène est bien plus explicite. Dans ceux de ses ouvrages qui nous ont été conservés, il n'est pas question de la foi et de l'obéissance de Marie, ce qui n'est pas fait pour surprendre si l'on songe que nous n'avons pas son commentaire sur la scène de l'Annonciation. Par

1. Εἰς τὴν ὠδὴν τὴν μεγάλην, ACHELIS, 83 ; Εἰς τὸν Ἐλκανᾶν κ. τὴν Ἄνναν, *Fr. II* ; ACHELIS, 121, etc.
2. Cf. *infra*, p. 228.
3. *Strom.*, III, 17; éd. cit., II, 243.

contre, il parle de l'empressement de Marie à rendre visite à Élisabeth pour sanctifier Jean et ses parents, et de cette humilité qui lui a valu les grandes choses que le Tout-Puissant a faites en elle[1]. A ces traits tirés de l'Évangile, il en ajoute d'autres sortis de l'idée qu'il se fait de la Vierge ; le travail de la piété est ici évident. La justice, la tempérance, la force, la sagesse, en un mot, toutes les vertus, sont son apanage[2], et sa conduite la rend digne d'être le modèle des femmes[3]. La piété ne se contentait pas de ces vertus humaines et divines ; elle y ajoutait la science approfondie de la Loi, et la connaissance de toutes les prédictions des prophètes[4], acquise dans une méditation quotidienne. Telle était Marie avant l'Incarnation. Mais au moment où l'Esprit-Saint descend sur elle, commence une nouvelle période de progrès dans la perfection ; car en même temps que l'Esprit divin vient for-

1. *Hom.* 7 *et* 8 *in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1817, 1821.

2. *Hom.* 8 *in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1821 : Quod ergo dicit : « Respexit in humilitatem ancillae suae », tale est quasi dixerit : Respexit in justitiam ancillae suae, respexit in temperantiam, respexit in fortitudinem atque patientiam.

3. *Ib.*, col. 1819.

4. Montrant que jamais personne n'a été salué comme Marie, il dit : Si enim scisset Maria et ad alium quempiam similem factum esse sermonem, habebat quippe legis scientiam, et erat sancta, et prophetarum vaticinia quotidiana meditatione cognoverat, nunquam quasi peregrina eam salutatio terruisset. *Hom.* 6, *in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1815 s.

mer le corps du Christ, il la remplit elle-même de ses grâces. « Il fallait que Marie, avec la très digne race de Dieu, montât après l'entretien divin dans les montagnes et qu'elle demeurât dans les régions sublimes. C'est pourquoi il est écrit : « Marie, se levant en ces jours, vint dans les montagnes ». Elle devait aussi, étant active et non indolente, faire grande diligence, être conduite dans les régions sublimes par l'Esprit-Saint qui la remplissait, et être protégée par la Puissance de Dieu qui l'avait couverte de son ombre[1]. »

Chez Origène comme chez ses prédécesseurs, et plus même que chez ses prédécesseurs, Marie apparaît comme la femme idéale. Ici, ce n'est plus seulement une impression qui se dégage d'un ensemble d'affirmations : Origène exprime assez clairement sa pensée quand il établit que Marie devait être regardée comme la première des vierges parmi les femmes, de même que Jésus était le premier modèle de la vie de pureté parfaite parmi les hommes[2]. Or pour lui, à la pratique de la virginité était lié l'exercice de toutes les vertus[3].

Ailleurs il a aussi marqué cette nuance d'amour plus intime et plus mystique qu'éveille la scène du Calvaire. Dans le prologue de son commentaire

1. *Hom. in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1817.
2. Cf. *supra,* p. 197.
3. *In Levit.*, hom. III, 4 ; *in Num.*, XXIII, 3 ; *in Jerem.*, XIX, 7, etc.

du quatrième Évangile, il observe qu'aucun évangéliste n'a, autant que saint Jean, mis en relief la divinité de Jésus. « Aussi, ajoute-t-il, faut-il dire que la première place parmi les Écritures revient aux Évangiles, et la première place parmi les Évangiles, à celui de saint Jean. Nul ne peut saisir le sens de cet Évangile s'il n'a reposé sur la poitrine de Jésus et s'il n'a reçu de Jésus Marie devenue sa mère [1]. »

En cherchant à tirer les conséquences de ce que l'Évangile lui laissait deviner de la perfection de Marie, Origène ne faisait que suivre la tradition; mais le grand docteur d'Alexandrie était plus qu'un simple écho des idées de son milieu ; il était aussi un théologien original et un exégète non moins original. On a vu à propos de la virginité *in partu* comment, tout en admettant dès le début le principe de la pureté parfaite du corps de Marie, ses idées étaient cependant allées en se modifiant vers la fin de sa vie. La raison d'être de cette pureté, c'était la maternité divine : la dignité de Marie exigeait que le corps choisi pour servir d'instrument au Verbe divin et de demeure au Saint-Esprit restât pur jusqu'à la fin [2]. Cette même dignité de Marie demandait aussi l'exemption de toute

1. *Comm. in Joann.*, I, 4 (6); éd. cit., p. 8.
2. Cf. *supra.*, p. 184 s.

faute morale. Origène le sentait, mais sa théologie et son exégèse s'y opposaient : le Christ était mort pour tous, donc aussi pour Marie ; donc Marie devait avoir péché. Il suffisait d'ailleurs qu'elle eût commis une seule faute pour que les principes fussent saufs. Origène admet qu'elle perdit la foi en son Fils lors de la Passion, et il voit une prédiction de cette infidélité dans la parole de Siméon : « Un glaive transpercera ton âme ». « Quel est ce glaive qui perce le cœur, non seulement des autres, mais même de Marie? Il est clairement écrit qu'au temps de la Passion tous les apôtres furent scandalisés, selon la parole du Seigneur lui-même : « Vous tous, vous serez scandalisés cette nuit ». Donc tous ont été scandalisés, au point que Pierre même, le chef des apôtres, l'a renié trois fois. Quoi donc? penserons-nous que, les apôtres ayant été scandalisés, la Mère du Seigneur ait été préservée du scandale? Si elle n'a pas éprouvé de scandale dans la Passion du Seigneur, Jésus n'est pas mort pour ses péchés ; mais si tous ont péché et ont besoin, pour jouir de la gloire de Dieu, d'être justifiés et rachetés par sa grâce, certainement Marie aussi a été scandalisée en ce temps. Et voilà ce que Siméon prophétise en ce moment, disant : « Et ta propre âme ». Toi qui sais que tu as enfanté sans mari, étant vierge, qui as entendu de la bouche de Gabriel ce mot : « Le Saint-Esprit viendra sur toi et la Puissance

du Très-Haut te couvrira de son ombre », tu seras percée du glaive de l'infidélité et frappée du tranchant du doute, et tes pensées te déchireront en divers sens, quand celui que tu avais entendu proclamer Fils de Dieu, et que tu savais engendré sans la semence de l'homme, tu le verras, attaché à la croix et mourant, au milieu des supplices des hommes, se plaindre à la fin avec larmes et dire : « Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi[1] ! »

Les contemporains d'Origène partageaient-ils sa manière de voir? Ce que nous avons vu précédemment ne le fait pas supposer et d'ailleurs, à la façon dont il s'exprime, on voit qu'il heurte le sentiment de ses auditeurs : « Quoi donc? penserons-nous que, les apôtres ayant été scandalisés, la Mère du Seigneur ait été préservée du scandale ? » Il éprouve le besoin d'accumuler les preuves de ce qu'il avance : tous ont

1. *Hom. 17, in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1845. Il est curieux d'observer que cette même raison de l'universalité de la rédemption de Jésus, qui mettra à la torture les plus grands théologiens de l'Occident à propos de l'exemption de Marie de la faute originelle, avait déjà arrêté, dix siècles plus tôt, le plus grand théologien de l'Orient à propos de son exemption de toute faute actuelle.

Dans l'*hom. 20, in Luc.*, éd. cit., XIII, col. 1852, il dit que Joseph et Marie n'avaient pas encore une foi pleine ; il désigne par là, non un manque de foi, mais la parfaite connaissance des vérités surnaturelles, ainsi que l'indique le contexte.

été scandalisés; le chef des apôtres a renié trois fois le Sauveur; Jésus n'est pas mort pour elle si elle n'a pas péché; Siméon a prédit son infidélité. Il semble donc que dès cette époque, la piété populaire, guidée plus sûrement par son instinct religieux qu'Origène par ses raisonnements de théologien, ait admis tout simplement la parfaite sainteté de Marie.

Origène avait donné cette interprétation de la parole de Siméon au moment où il admettait une souillure en Jésus [1]. Quand plus tard il modifiera ses idées sur la pureté de Jésus, changera-t-il aussi sa doctrine sur la sainteté de Marie? Cela est peu probable : le texte de Job sur l'extension du péché lui paraissait trop formel et sa théorie sur l'universalité de la rédemption était trop absolue pour lui permettre de proclamer Marie sans péché. Tout au plus a-t-il pu atténuer sa première affirmation et dire, ainsi que le feront les Pères du IVe siècle qui suivront son opinion, que les hésitations de Marie n'ont duré qu'un instant. Mais ici, à défaut de textes, on ne peut faire que des conjectures.

Après Origène, nous n'avons plus de documents du IIIe siècle qui nous renseignent sur l'idée qu'on se faisait des différentes vertus de Marie. Mais, ce qui est tout aussi significatif, partout où l'on mentionne en passant le souvenir de la Vierge, on

1. Cf. *supra*, p. 114.

mentionne aussi sa sainteté. Déjà l'*Ascension d'Isaïe* avait dit que Joseph « gardait Marie comme une Vierge *sainte* ». Vers le milieu du IIIe siècle, le Pseudo-Clément écrit dans sa première *Lettre aux Vierges* (c. 6) : « Uterus *sanctae* Virginis gestavit Dominum nostrum Jesum Christum, Dei Filium, et corpus, quod Dominus noster gessit et quo certamen fecit in hoc mundo, ex *sancta* Virgine induerat. » Grégoire le Thaumaturge, dans l'homélie sur la *Nativité du Christ*, dit que le Christ a « trouvé une Vierge *sainte de corps et d'esprit* », et que « l'ange consola Joseph par ces mots : « Ne crains pas, Joseph, fils de David, car ce qui va naître de Marie est saint et sera appelé Fils du Très-Haut, c'est-à-dire l'Esprit-Saint viendra sur la Vierge *immaculée,* et la Vertu du Très-Haut la couvrira de son ombre [1]. » Vierge immaculée, elle l'est également pour l'auteur de l'*Adamantius*. Dans un passage où il n'est question que de la vérité de la chair du Christ, et où il n'y avait lieu de mentionner ni la sainteté de Marie ni même sa virginité, il affirme que « le Verbe de Dieu est descendu du ciel et a pris l'humanité d'une Vierge *immaculée* (ἀπ' ἀχράντου παρθένου Μαρίας ; Rufin : « ex immaculata virgine ») [2]. Enfin Lactance, tout ignorant qu'il est de la doctrine catholique,

1. 8, 23 ; éd. cit., 390, 394.
2. *Adam.*, V, 8 ; éd. cit., 190.

sait que le « Verbe de Dieu est descendu dans une Vierge *sainte* [1] ». Avant même le concile de Nicée, Marie était donc déjà la *sainte Vierge*.

Nous avons jusqu'ici considéré l'idée qu'on se faisait de la perfection de Marie prise en elle-même. Il reste à voir quelle place on accordait à la Mère du Sauveur parmi les autres saints.

Dans les récits de l'enfance rapportés par saint Luc, Marie est incontestablement le premier personnage après Jésus. La vénérable Élisabeth, objet comme elle d'un miracle de Dieu, se reconnaît indigne de la visite de sa jeune parente et s'écrie pleine d'humilité : « D'où m'est-il donné que la Mère de mon Seigneur vienne à moi? » L'ange même, « qui se tient debout devant Dieu », lui parle avec une déférence marquée, et son attitude respectueuse est d'autant plus significative, que le même ange vient de s'adresser d'un ton si autoritaire au vieillard Zacharie dans le temple de Dieu. Il n'est pas nécessaire de prouver que, dans le *Protévangile* aussi, Marie dépasse d'une hauteur incommensurable tous les autres personnages. Cependant, ici comme dans les deux premiers chapitres de saint Luc, nous sommes encore dans l'Ancien Testament. Quelle sera la place de

1. *Div. Inst.*, IV, 12 ; éd. cit., VI, col. 478. De même Pseudo-Tert., *Carmen adv. Marc.* : Virgo *sancta* parit, I, 2, si toutefois ce *Carmen* est antérieur à 325.

Marie parmi les disciples et les amis de Jésus?

Nous ne trouvons guère, durant cette période, de réponses directes à cette question. Clément d'Alexandrie semble assigner à Marie une place à part. « Les femmes enceintes, dit-il, une fois devenues mères, sont des sources de lait. Le Seigneur cependant, le Christ, le fruit de la Vierge, n'a pas proclamé bienheureuses les mamelles de la femme et ne les a pas déclarées nourricières; mais le Père, dans sa tendresse et son amour pour les hommes, ayant fait pleuvoir son Verbe, voici que celui-ci même est devenu la nourriture spirituelle des sages.

« O merveille mystérieuse! Un est le Père de toutes choses; un est le Verbe de toutes choses; l'Esprit-Saint est un, tout en étant partout, et *une seule devient Mère-Vierge*. J'aime à l'appeler Église. De lait, cette mère seule n'en eut pas, parce que seule elle ne devint pas femme, étant à la fois vierge et mère, intacte comme vierge, aimante comme mère; elle appelle à elle ses petits enfants et les nourrit d'un lait saint, du Verbe fait petit enfant[1]. » Ce que Clément se proposait directement, c'était sans doute d'exalter l'Église; mais la comparaison qu'il établit entre l'Église et la Vierge-Mère qui en est le modèle, suppose qu'à ses yeux, celle-ci occupait un rang spécial[2].

1. *Paed.*, I, 6; éd. cit., I, 115.

2. La comparaison de l'Église avec Marie devait être assez familière aux chrétiens des premiers siècles. L'auteur de la

Le disciple de Clément, Origène, tout en faisant de la Vierge un modèle de toutes les vertus, semble porter des affirmations contradictoires sur la place de Marie dans la hiérarchie des saints. Parmi les femmes, elle occupe manifestement le premier rang. C'est pourquoi « il serait messéant d'attribuer à une autre qu'à elle le titre de première des vierges »; c'est pourquoi aussi Élisabeth se reconnaît tout à fait indigne de l'honneur que lui fait sa jeune parente : « D'où cela me vient-il? Ce n'est pas par ignorance qu'elle prononce cette parole, étant donné surtout que, remplie du Saint-Esprit, elle ne pouvait pas ne pas savoir que c'était la Mère du Seigneur qui venait à elle; mais le sens de son exclamation est celui-ci : Quel bien ai-je fait? quelles grandes œuvres ai-je accomplies pour que la Mère du Seigneur vienne à moi? Quelle est ma justice, quels sont mes mérites, quelle est la fidélité de mon âme qui m'a rendue digne de voir la Mère du Seigneur venir à moi [1]? »

Mais quel est le rang de Marie par rapport aux hommes? Quand il essaye de prouver qu'elle a dû

Lettre des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie y fait allusion. Parlant des apostats qui rentraient dans l'Église, il s'exprime ainsi : « Ce fut une grande joie pour la *Vierge-Mère* de retrouver vivants les avortons morts qui étaient sortis de son sein » (XII; éd. Migne, *P. G.*, V, col. 1437). Cf. l'épitaphe d'Abercius mentionnant la Vierge qui nourrit les fidèles du poisson eucharistique.

1. *Hom.* 7, *in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1818.

faiblir au moment de la Passion, Origène cite comme preuve que les apôtres aussi ont été scandalisés, et que Pierre, leur chef, a renié trois fois son maître. Il ne semble donc pas la mettre au-dessus des apôtres. Mais il faut remarquer d'abord qu'il n'impute à Marie qu'un manque de foi et non une chute aussi grave que celle du prince des apôtres; son argumentation se réduit à ceci : Vous vous étonnez de m'entendre dire que Marie a péché; mais voyez les apôtres qui tous ont péché; voyez surtout Pierre qui a renié trois fois le Seigneur; qu'y a-t-il d'étonnant à prétendre que Marie aussi ait commis quelque faute? De plus, cette comparaison entre Marie et les apôtres n'est qu'un argument secondaire, inventé pour soutenir une proposition qui choquait les auditeurs, et donc ne saurait avoir la valeur d'une déclaration « ex professo ». Ailleurs, Origène place Marie nettement au-dessus de tous les grands personnages, hommes et femmes : « Puisque l'ange salue Marie d'une parole nouvelle, que je n'ai pu trouver dans toute l'Écriture, il faut en dire quelques mots : cette salutation, κεχαριτωμένη, je ne me rappelle pas en effet l'avoir lue ailleurs dans les Écritures; pas même *à l'homme* semblable parole ne fut adressée : Je vous salue, pleine de grâce; c'est *à Marie seule* qu'elle est réservée[1] ».

1. *Hom. 6, in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1815.

Ce sentiment du docteur d'Alexandrie était certainement aussi celui de l'Église anténicéenne. On a, et la chose se comprend d'elle-même pour cette époque, plus souvent et plus directement exalté les vertus et la gloire des martyrs, et ceux-ci ont pu, dans tel ou tel endroit et pour des raisons *locales*, être honorés d'un culte extérieur plus marqué [1]; mais aucun d'entre eux n'a été l'objet d'une glorification *universelle* qu'on pût comparer, même de loin, à celle de Marie, et à aucun d'entre eux on n'a attribué un rôle comparable à celui qu'on reconnaissait à la Vierge à côté du Sauveur, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant. Mais, avant de parler de la coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption, il reste à examiner le sentiment de Tertullien sur la perfection de Marie.

Comme saint Justin et saint Irénée, Tertullien oppose la foi de Marie à l'incrédulité d'Ève [2]. Mais ce parallèle, qu'il avait trouvé chez ses maîtres et qu'il ne cite qu'en passant, comme un argument en faveur de la conception virginale, ne peut pas être

1. Il ne serait pas difficile de citer des saints — même pas toujours canonisés — qui, aujourd'hui encore, sont dans leur patrie l'objet de manifestations religieuses dépassant en splendeur les plus grandes solennités de la Vierge et même de Notre-Seigneur. Et je ne parle pas des régions napolitaines.

2. Cf. *infra*, chap. III.

considéré comme exprimant son opinion personnelle sur la sainteté de Marie. Ailleurs il semble conclure de sa virginité à sa sainteté : « D'où le corps du Seigneur aurait-il plus dignement tiré son origine que d'une chair telle que celle qui de fait le conçut et l'enfanta? Une Vierge a mis au monde le Christ, ne devant se marier qu'une fois après cet enfantement, afin que l'un et l'autre titre de sainteté apparût dans l'origine du Christ, né d'une mère à la fois vierge et monogame[1]. » Dans ce texte encore, il ne faudrait pas vouloir trouver plus que son auteur n'y a mis. Il témoigne évidemment d'une certaine considération accordée à Marie, et en cela Tertullien est l'écho de la tradition, mais il faut remarquer qu'il n'en fait mention que comme d'un argument en faveur de la monogamie — ou abstention des secondes noces, — et qu'il cite Marie parmi d'autres personnages des Écritures, sans lui accorder une place spéciale ; s'il est l'écho de la tradition, il n'en est qu'un écho affaibli.

Du reste, cette foi par laquelle la Vierge a réparé l'œuvre d'Ève, Tertullien ne se gêne pas d'affirmer qu'elle n'en a pas toujours fait preuve : elle a été publiquement blâmée par Jésus pour son incrédulité et son importunité, et en cela elle est la figure de la synagogue. Répondant, dans le *De carne Christi,* aux Marcionites qui prétendaient que Jésus n'avait

1. *De Monog.*, 8; éd. cit., I, 772.

pas de mère puisqu'il avait demandé : « Quelle est ma mère et quels sont mes frères ? » il dit : « Quelle raison Jésus avait en ce moment de renier, dans sa réponse, sa mère et ses frères, Apelle va l'apprendre : Les frères du Seigneur n'avaient pas cru en lui... Quant à sa mère, on ne voit pas non plus qu'elle se soit attachée à lui, alors que Marthe et d'autres Marie sont souvent mentionnées en sa compagnie. Enfin ici apparaît leur incrédulité : tandis que Jésus enseignait la voie de la vie, tandis qu'il prêchait le royaume de Dieu, tandis qu'il travaillait à guérir les langueurs et les vices, alors que les étrangers ont les regards fixés sur lui, ses proches sont absents. Enfin ils surviennent et ils se tiennent dehors, sans entrer, sans faire cas de ce qui se passe à l'intérieur, sans même attendre, comme s'ils avaient quelque chose de plus important à lui demander que l'occupation à laquelle il se consacre tout entier ; ils l'interpellent et veulent qu'il quitte une œuvre si importante... Quand son indignation renie ses parents, elle ne les renie pas, elle les réprimande. Enfin il en a proclamé d'autres préférables à eux, et, montrant ce qui a mérité cette préférence, à savoir la fidélité à entendre sa parole, il fait voir pour quelle raison il a renié sa mère et ses frères... Du reste, nous trouvons une figure de la synagogue dans la mère absente, et une figure des Juifs dans les frères incrédules. En eux, Israël se tenait dehors, tandis que les disciples nouveaux,

écoutant à l'intérieur, croyant et s'attachant au Christ, esquissaient l'Église, cette mère préférable, cette réunion de frères plus digne, suivant sa parole, que la parenté charnelle qu'il répudie [1]. » Dans l'*Adversus Marcionem*, Tertullien revient sur l'incrédulité de Marie à propos du même texte et à propos de la parole de la femme proclamant bienheureux le sein qui avait porté le Sauveur [2].

Dans le chapitre précédent, nous avons constaté que Tertullien rejetait la virginité de Marie *in partu* et *post partum*; ici, il lui refuse jusqu'à la foi qu'il accorde aux simples auditeurs de Jésus. Comment s'explique cette attitude de Tertullien à l'égard de Marie?

Nous avons vu, au début de la seconde partie de ce travail, que Marie pouvait être envisagée comme un instrument matériel ou comme un instrument moral de l'Incarnation, et que c'est ce second point de vue qui semble avoir partout triomphé. Tertullien, au contraire, s'en est tenu au premier. Il voyait en Marie un moyen physique d'opérer l'Incarnation, qui ne comptait plus, cette fin une fois atteinte. Toute autre femme eût pu rendre le même service qu'elle. Il n'était même, à la rigueur, pas besoin d'une femme. A Marcion qui trouvait indigne de Dieu de passer par la naissance humaine,

1. *De carne Chr.*, 7; éd. cit., II, 440 s.
2. *Adv. Marc.*, IV, 19; éd. cit., II, 207; IV, 26, p. 232.

il répond : « Si revera de lupa aut sue aut vacca prodire voluisset et ferae aut pecoris corpore indutus regnum caelorum praedicaret, tua, opinor, illi censura praescriberet, turpe hoc Deo, et indignum hoc Dei Filio, et stultum. Propterea quia ita credat; si plane stultum si de nostro sensu judicemus Deum. Sed circumspice, Marcion, si tamen non delesti : *Stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia*[1] ».

Cette inintelligence du rôle de Marie tenait d'ailleurs au caractère même de la religion de Tertullien. Tertullien « était un avocat qui voyait avant tout dans le christianisme un fait et une loi. Le fait, il fallait l'établir et le comprendre; la loi, il fallait l'interpréter et surtout l'observer. Dieu est, à notre égard, un maître et un créancier : nous sommes ses sujets et ses débiteurs. Il est donc juste, pour déterminer nos rapports avec lui, — c'est-à-dire nos rapports religieux, — d'appliquer les principes des législations humaines, et de porter dans cette application la rigueur qui préside à la détermination de nos dettes et de nos droits civils : question de passif et d'actif, qui peut se traiter avec l'exactitude des opérations de commerce[2] ». Encore si ce maître et ce créancier avait été capable de comprendre la faiblesse hu-

1. *De carne Christi*, 4 ; éd. cit., II, 432.
2. Tixeront, *Théologie anténicéenne*, 330.

maine. Mais Tertullien, qui a passé sa vie à invectiver les adversaires de ses croyances, qui a fait un crime à Calliste de son indulgence à l'égard des pécheurs et a rompu avec l'Église par amour pour une discipline plus austère, ne pouvait comprendre qu'un Dieu irritable et intraitable comme lui[1]. Or, si la religion chrétienne est un commerce d'amour avec le Père qui nous a adoptés pour ses enfants et avec le Frère aîné qui nous a rendus au Père, et si la figure de Marie à côté de Jésus ajoute à cet amour la nuance spéciale de délicatesse et de tendresse que rappelle instinctivement l'idée d'une mère, évidemment ce sombre puritain qu'était Tertullien se trouvait incapable de rien entendre à ces sentiments de pieuse vénération dont on commençait dès lors à entourer le souvenir de la Vierge. Mais évidemment aussi, on ne peut juger d'après lui des idées de ses contemporains, pas plus qu'on ne pourrait juger de la piété du moyen âge d'après la doctrine des auteurs de la Réforme qui, comme leur ancêtre de Carthage, ne verront dans la religion que péché et justice de Dieu irritée. Tertullien a certainement rendu de signalés services à la

1. Qu'on compare ce qu'il dit dans le plus religieux de ses traités, le *De Oratione*, sur le mot *Pater*, avec le passage parallèle de saint Cyprien. Tertullien observe immédiatement que c'est un « précepte » de donner à Dieu le nom de Père; l'évêque de Carthage éclate en transports d'admiration devant tant d'amour.

science théologique latine, mais son attitude à l'égard de Marie ne prouve rien quant à la tradition marialogique, sinon ce fait, qu'on n'a jamais pu comprendre Marie si l'on n'a pas compris ce qui fait le fond même de la révélation de Jésus.

CHAPITRE III

COOPÉRATION A LA RÉDEMPTION.

L'idée de la rédemption apportée par Jésus nous apparaît, dès saint Paul, comme une des idées fondamentales de la religion du Christ. Or c'était par son humanité que Jésus nous avait rachetés, et de ce fait, celle dont il tenait son humanité avait contribué à notre salut. Ce concours à l'œuvre rédemptrice de Jésus était plus qu'une coopération matérielle, si l'on envisageait Marie comme un instrument moral de l'Incarnation. C'est bien ainsi qu'elle avait été considérée par saint Luc, et l'évangéliste marque nettement que cen 'est qu'après avoir entendu l'explication des desseins de Dieu qu'elle y acquiesça : c'est ainsi également qu'elle a été considérée par les générations suivantes.

Dans le *Protévangile,* au moment où l'enfant arrive au temple, le grand prêtre « la reçoit, l'embrasse et la bénit en disant : Le Seigneur a exalté

ton nom parmi toutes les générations : c'est grâce à toi (ἐπὶ σοί, proprement : c'est sur toi comme fondement) qu'à la fin des jours le Seigneur manifestera la rédemption aux fils d'Israël (VII). »

Le rapport qui liait la personne de Marie à l'idée de la rédemption devait apparaître plus nettement quand les hérétiques se mirent à nier l'humanité de Jésus. Déjà saint Ignace associe l'idée de la virginité et de la maternité de Marie à celle du renouvellement du monde par la venue de Jésus : « Le prince de ce monde ne s'est pas aperçu de la virginité de Marie ni de son enfantement, comme non plus de la mort du Seigneur, trois mystères retentissants, qui ont été accomplis dans le silence de Dieu... C'était l'anéantissement de toute superstition, la suppression de tout lien de malice, la destruction de l'ignorance, la chute de l'antique empire, car Dieu se manifestait sous une forme humaine en vue de la nouvelle, de l'éternelle vie ; c'était le principe de la réalisation du conseil divin ; c'était, en un mot, l'ébranlement universel, parce que la ruine de la mort était résolue [1] ».

Nous avons vu, à propos de la maternité humaine de Marie, comment tous les défenseurs de la tradition objectaient aux novateurs que, si le Christ n'avait pas pris de Marie un corps véritable, nous ne serions pas sauvés. Il n'est pas nécessaire de

1. *Ad Ephes.*, 19.

revenir sur ces témoignages où nous voyons la pensée de Marie liée, implicitement du moins, au mystère de la rédemption, et il suffira de rappeler les affirmations portant directement sur la place de Marie à côté du Rédempteur.

Saint Justin est le premier qui parle explicitement de la mission corédemptrice de Marie. Il remarque que notre perte avait commencé par un acte de désobéissance; notre salut devait donc commencer par un acte d'obéissance. Cette désobéissance, une femme, encore vierge, s'en était rendue coupable; c'est pourquoi il fallait qu'une vierge fût, par son obéissance, le principe de notre salut. « Le Christ, le Fils de Dieu, s'est fait homme par une Vierge, afin que, par la même voie par laquelle la désobéissance avait fait son entrée dans le monde à l'instigation du serpent, elle reçût aussi sa destruction. Ève, en effet, était vierge et intacte lorsque, recevant en elle (proprement : concevant, συλλαβοῦσα) la parole du serpent, elle enfanta la désobéissance et la mort; et Marie, la Vierge, remplie de foi et de bonheur au moment où l'ange Gabriel lui annonça la bonne nouvelle,... répondit : Qu'il me soit fait selon ta parole. C'est d'elle qu'est né celui... par qui Dieu détruit le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent, et délivre de la mort ceux qui font pénitence de leurs fautes et croient en lui [1] ».

1. *C. Tryph.*, 100; éd. cit., II, 358.

Saint Irénée a largement développé la doctrine de son maître. Il revient très souvent sur la rédemption apportée par Jésus, et met spécialement en relief le parallélisme étroit qui existe entre l'œuvre du Christ et celle d'Adam. Le premier homme, en désobéissant, avait été « blessé et vaincu par le serpent [1] », et était devenu « l'esclave du péché et de la mort »; en lui, nous sommes tous devenus pécheurs, sujets à la « corruption » et à la mort [2]. L'œuvre de Jésus a consisté à « vaincre le serpent [3] », à détruire le péché, à chasser la mort et à nous rendre « l'incorruptibilité [4] ». De même que tous sont morts en Adam, tous doivent « renaître » en Jésus-Christ. C'est ainsi que le Sauveur « récapitule » en lui l'humanité tout entière, et, second Adam, répare l'œuvre du premier.

Dans ce travail de réparation, Marie occupe une place toute spéciale. Dès la chute, sa figure apparaît en même temps que celle de Jésus. Le Christ « a tout récapitulé, en engageant la lutte contre notre ennemi, en accablant celui qui, au commencement, nous avait enchaînés dans la personne d'Adam, et en broyant sa tête, selon la parole de Dieu au

1. *Adv. haer.*, III, 23, 1, 7; éd. cit., col. 960, 964.
2. *Ib.*, V, 16, 3, col. 1168; 34, 2, col. 1216, etc.; III, 18, 7, col. 938, etc.
3. *Ib.*, III, 23, 1, 7, col. 960, 964.
4. *Ib.*, III, 18, 7, col. 938, etc.

serpent citée dans la Genèse : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre sa semence et ta semence. Lui-même épiera ta tête, et tu épieras son talon »... Celui-là, en effet, qui devait naître de la femme vierge, selon la ressemblance d'Adam, était prophétisé comme épiant la tête du serpent, et il est la semence dont saint Paul a dit : « Quand fut venue la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, fait de la femme [1]. » Plus tard, quand Dieu voulut montrer aux hommes « le salut inespéré » qu'il leur préparait, il leur en donna « un signe inespéré », le « signe de la Vierge qui enfanterait » [2]. La virginité, en effet, rappelait et impliquait l'incorruptibilité que le Sauveur devait nous rendre, la naissance virginale étant la marque de la nouvelle naissance qui nous régénère dans le Christ [3]. Ce rapport entre la virginité de la mère de Jésus et la mission du Sauveur était d'autant plus important aux yeux de saint Irénée, qu'il considérait la rédemption surtout comme un retour à l'incorruptibilité. C'est pourquoi, de même que le premier Adam était né d'une terre vierge, ainsi le nouvel Adam devait naître d'une Vierge : « Comme le

1. V, 21, 1, col. 1179; de même III, 23, 7, col. 964; IV, 40, 3, col. 1114.

2. III, 21, 6, col. 953; 19, 3, col. 941; 20, 3, col. 944; 21, 1, col. 946; IV, 30, 4, col. 1074.

3. V, 1, 3, col. 1122; III, 19, 1, col. 938; IV, 30, 4, col. 1074 s.; IV, 30, 11, col. 1080.

premier-né, Adam, a tiré sa substance d'une terre nouvelle et encore vierge, — Dieu n'y avait pas encore versé sa pluie, l'homme ne l'avait pas encore travaillée,... ainsi en naissant de Marie qui était encore Vierge, le Verbe, qui allait récapituler en lui Adam, a justement choisi la naissance d'Adam [1] ».

Marie devait être associée plus directement encore à l'œuvre de notre rédemption : pour que le parallélisme entre la défaite et la victoire fût parfait, il fallait que dans la seconde il y eût une femme comme dans la première. La Vierge devenait ainsi la seconde Ève comme son Fils était devenu le second Adam, et son rôle sera tout aussi important que l'avait été celui d'Ève : la désobéissance d'Adam a été réparée par l'obéissance de Jésus, la désobéissance d'Ève sera réparée par l'obéissance de Marie. « Aussi la Vierge Marie fut-elle trouvée obéissante quand elle dit : « Voici ta servante, Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole ». Ève, au contraire, fut désobéissante, car elle n'obéit pas alors qu'elle était encore vierge. Comme Ève, ayant un époux, mais étant vierge encore... fut, par sa désobéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de mort, ainsi *Marie,* ayant un époux prédestiné [2],

1. III, 21, 10; éd. cit., col. 954 s.; cf. 18, 7, col. 938.

2. « Habens praedestinatum virum »; peut-être la traduction « époux prédestiné », que semble commander la com-

tout en étant vierge, *fut, par son obéissance, pour elle-même et pour tout le genre humain, une cause de salut.* C'est pourquoi la Loi l'appelle, elle qui était fiancée à l'homme, quoique vierge encore, femme de celui qui l'avait épousée, pour marquer la relation qui relie Marie à Ève ». Pour défaire un nœud [1], il faut suivre l'ordre inverse de celui dans lequel on l'a fait; ce qui a été noué en premier lieu, n'est dégagé qu'après qu'on a défait ce qui a été noué en dernier lieu : « Les premiers seront les derniers, et les derniers, les premiers ». C'est ainsi que le Seigneur, quoique né des antiques patriarches et en ce sens le dernier, est cependant le premier en ce qu'il les a engendrés à la vie de Dieu, « car il est devenu le principe de ceux qui vivent, comme Adam était devenu le principe de ceux qui meurent... D'une façon analogue, le nœud de la désobéissance d'Ève a été défait par l'obéissance de Marie, car *ce que la vierge Ève avait lié par son incrédulité, la Vierge Marie l'a délié par sa foi* [2] ».

Ailleurs, saint Irénée revient sur la même pensée en des termes non moins expressifs : « La bonne nouvelle, à savoir que le Seigneur venait

paraison avec Ève, est-elle inexacte, et ce « vir praedestinatus » est-il « l'homme prédestiné », Jésus-Christ.

1. Je résume ici la pensée de saint Irénée, dont le texte est en cet endroit fort embarrassé.

2. III, 22, 4, col. 958 ss.

d'une façon apparente dans son domaine, porté par sa propre création qui est portée par lui, qu'il récapitulait (réparait) la désobéissance du bois par l'obéissance du bois, et détruisait l'effet de la séduction malheureuse de celle qui était déjà destinée à l'homme, de la vierge Ève, — cette nouvelle de vérité et de bonheur fut annoncée par l'ange à celle qui était déjà sous l'homme, à la Vierge Marie. De même que celle-là se laissa séduire par la parole de l'ange la poussant à se séparer de Dieu en transgressant sa parole, de même celle-ci acquiesça au message de l'ange lui annonçant qu'elle porterait Dieu (dans son sein) en obéissant à sa parole. Si celle-là désobéit à Dieu, celle-ci se laissa persuader d'obéir à Dieu, de sorte que la Vierge Marie devint l'avocate de la vierge Ève. Et de même que le genre humain a été attaché à la mort par une vierge, *c'est par une Vierge qu'il est sauvé*[1]. Ainsi les plateaux sont en équilibre : la désobéissance virginale est contrebalancée par l'obéissance virginale; le péché du premier-né est réparé par le premier-né; la prudence du serpent est vaincue par la simplicité de la colombe, et les liens sont défaits qui nous enchaînaient à la mort[2]. »

1. Salvatur per Virginem. Peut-être faut-il lire avec certains manuscrits : « solvatur » ; l'expression serait moins énergique, mais le sens est le même.

2. V, 19, 1, col. 1175.

Ce rôle de Marie comme réparatrice de l'œuvre d'Ève n'était pas, pour l'auteur de l'*Adversus Haereses,* un simple argument contre les négateurs de la conception virginale : il est rappelé également dans son *Exposition de la prédication apostolique*, et se trouvait donc au nombre des points qui « étaient pour Irénée non de la théologie, mais la religion même [1] ». « De même, y écrit-il, que par une vierge désobéissante l'homme a été défait et condamné à la mort, ainsi *il a, par la Vierge* qui obéit à la parole de Dieu, *reçu la vie* au moyen de la vie qui a été renouvelée dans l'homme. Car le Seigneur est venu pour rechercher la brebis perdue, et la brebis perdue, c'était l'homme. Et c'est pourquoi il n'est pas devenu une nouvelle créature, mais il a pris de celle qui était de la race d'Adam, la ressemblance de la première créature. Car Adam devait encore être complété dans le Christ, afin que ce qui était mortel fût absorbé par l'immortalité; (il devait en être) de même en ce qui regarde Ève et Marie, afin que la Vierge, devenue l'avocate de la vierge, défît et anéantît la désobéissance virginale par l'obéissance virginale [2]. »

Ces témoignages de l'évêque de Lyon sur la coopération de Marie à la rédemption sont d'autant

1. HARNACK, *Texte u. Unters.*, XXXI, p. 66.
2. Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, 33; éd. cit., p. 19.

plus significatifs qu'il passe à bon droit pour « le fidèle et le plus complet représentant » de la théologie du second siècle [1], et que son ouvrage contre les hérésies allait devenir pour ainsi dire le manuel de théologie des générations qui l'ont suivi. On modifiera plus ou moins sa doctrine sur la mission corédemptrice de la Vierge, mais Marie restera désormais la nouvelle Ève à côté du nouvel Adam.

Tertullien, en expliquant pourquoi le Christ avait voulu naître d'une Vierge, rappelle que c'est une vierge qui nous a perdus, et qu'en conséquence une Vierge devait réparer son œuvre. « Ève avait eu foi dans le serpent, Marie eut foi en Gabriel; la faute commise par celle-là en croyant a été effacée par celle-ci en croyant [2]. » Il faut remarquer cependant que cette opposition entre Ève et Marie, Tertullien ne la donne que comme un argument trouvé ailleurs, et auquel il n'ajoute qu'une importance secondaire, car il se hâte d'ajouter : « Nunc, ut simplicius respondeamus... » Ici encore, son rôle se borne à celui de témoin d'une tradition dont il n'a pas compris le sens.

Saint Hippolyte, disciple de saint Irénée, voit comme lui « dans l'Incarnation le commencement

1. Tixeront, *ouvr. cit.*, p. 261.
2. *De carne Christi*, 17; éd. cit., II, 454.

même de notre régénération. Jésus-Christ est le nouvel homme; en sa personne, il a réformé l'ancien Adam [1] ». S'il « n'ignore pas le rôle qu'a joué dans cette œuvre la mort du Sauveur », il y a cependant moins insisté que sur sa venue en ce monde [2]. C'est dans le sein même de la Vierge qui donna au Verbe la chair transmise du premier Adam, que, d'après lui, s'opère déjà la rédemption. « Celui qui arracha du fond de l'enfer l'homme premier-né formé de la terre et enchaîné dans les liens de la mort... s'était fait semblable à l'homme vaincu. Verbe premier-né, il était venu secourir *dans la Vierge* Adam le premier-né; homme spirituel, il avait cherché *dans son sein* l'homme terrestre [3]. »

Saint Hippolyte a-t-il aussi, comme son maître, opposé Marie à Ève? On ne trouve pas ce parallèle dans les œuvres qui nous ont été conservées sous son nom; mais il faut se rappeler que, précisément, les écrits où il a pu en parler, son *Traité contre les hérétiques*, son *Discours contre Marcion* et son *Commentaire de saint Matthieu* (?) ont péri.

1. Tixeront, *ouvr. cit.*, 325 s.

2. Cf. Bonwetsch, *Studien zu den Commentaren Hippolyts,* dans *Texte u. Unters., Neue Folge,* I, surtout p. 37-40.

3. Εἰς τὴν ᾠδὴν τὴν μεγάλην, éd. Achelis, 83; de même, Εἰς τὸν Ἐλκανᾶν κ. τὴν Ἄνναν, éd. Achelis, 121; Περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα, éd. Achelis, 267; Περὶ τοῦ ἀντιχρίστου, éd. Achelis, 6 s.; *Philos.*, X, 33; éd. cit., 542, etc.

On a établi récemment que les deux derniers chapitres de la *Lettre à Diognète* sont d'Hippolyte [1]. Nous avons là l'opposition entre les deux Ève, car la Vierge dont il y est question ne peut être que Marie. Voici, en effet, ce passage. L'auteur prouve qu'il faut joindre la bonne vie à la connaissance, car la science enfle. « Celui qui s'imagine savoir quelque chose sans posséder une véritable science attestée par une bonne vie, celui-là n'a pas la science, il est égaré par le serpent. Si, au contraire, on joint une bonne vie à la science, on moissonne toujours des choses agréables à Dieu : le serpent ne les touche pas, l'égarement ne peut les colorer d'une teinte trompeuse, Ève ne se laisse pas corrompre (par de fausses promesses comme jadis) ; mais la Vierge croit [2], le salut est montré, les apôtres comprennent, la Pâque du Seigneur fait des progrès (— le nombre des fidèles augmente), les cierges sont rassemblés et disposés avec ordre, le Maître des saints, le Verbe, se réjouit, lui par qui le Père est glorifié auquel appartient la gloire

1. Bonwetsch, *Göttinger Nachr. Phil. hist. Kl.*, 1902, p. 621-634. Harnack, *Chronol.*, II, 232 s., se range à son avis.

2. Ou « la Vierge (c'est-à-dire la Rédemption dont elle est l'instrument) est crue ». J'ai traduit πιστεύεται par l'actif « croit », à cause des passages parallèles de Justin, d'Irénée, etc. Il est vrai que le verbe πιστεύεσθαι a rarement un sens actif ; mais la forme πιστεύει aurait rompu le rythme de cette doxologie poétique.

dans les siècles. Amen. Τρυγήσεις ἀεὶ τὰ παρὰ θεῷ ποθούμενα, ὧν ὄφις οὐχ ἅπτεται, οὐδὲ πλάνη συγχρωτίζεται, οὐδὲ Εὔα φ θείρεται (voilà la perte selon l'Ancien Testament; voici le salut d'après le Nouveau :) ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται, καὶ σωτήριον δείκνυται, καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται, καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται, καὶ κηροὶ συνάγονται, καὶ μετὰ κόσμου ἁρμόζονται, καὶ διδάσκων ἁγίους ὁ λόγος εὐφαίνεται, δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

L'opposition entre l'Ancien Testament et le Nouveau est manifeste à partir de ἀλλά; l'absence d'article devant παρθένος ne prouve rien, l'article manque aussi devant les autres substantifs, car tout le passage est écrit dans un style poétique.

Origène aussi remarque, à propos de Marie, que le péché ayant commencé par la femme avant d'atteindre l'homme, les biens devaient prendre la même voie [1]. Mais on ne peut pas conclure de cette comparaison qu'il ait attribué à Marie le même rôle actif que saint Irénée, car il cite à la fois Élisabeth et Marie comme faisant pendant à Ève. On ne peut pas non plus en conclure le contraire :

1. *Hom. 8, in Luc.;* éd. cit., XIII, col. 1819 : Ante Joannem prophetat Elisabeth, ante ortum Domini Salvatoris prophetat Maria. Et quomodo peccatum cœpit a muliere, et deinceps ad virum usque pervenit, sic et principium salutis a mulieribus habet exordium, ut cæteræ quoque mulieres, sexus fragilitate deposita, imitarentur vitam conversationemque sanctarum earum quæ vel maxime nunc in Evangelio describuntur.

le passage en question l'amenait à parler à la fois d'Élisabeth et de Marie, et ne demandait nullement qu'il définît le rôle spécial de celle-ci. Là où il eût pu le faire, c'eût été à propos du colloque entre Gabriel et la Vierge, ou de la scène du Calvaire. Or son *Commentaire de saint Jean* s'arrête au chapitre XIII, et ses homélies sur l'Annonciation sont perdues.

On voit du moins qu'Origène attribue un certain rôle à Marie dans la sanctification du Précurseur. C'est à cause de Jean qu'elle va en toute hâte dans la montagne, et qu'elle reste trois mois dans la maison de Zacharie. Aussi saint Luc marque-t-il ce séjour de trois mois. « Si en effet la simple venue et la salutation de Marie eurent pour effet de faire tressaillir l'enfant de joie et de remplir Élisabeth de l'esprit prophétique, à la vue de tant de progrès opérés en une heure, représentons-nous les progrès que Jean dut faire en trois mois grâce à la présence de Marie auprès d'Élisabeth. Alors qu'en un rien de temps, en un moment, l'enfant tressaille et bondit pour ainsi dire de joie, et qu'Élisabeth est remplie du Saint-Esprit, il est inadmissible que, durant trois mois, ni Jean ni Élisabeth n'aient tiré aucun profit du voisinage de la Mère du Seigneur et de la présence même du Sauveur [1] ». Ici, il est vrai, Marie ne semble jouer

1. *Hom. 9 in Luc.*; éd. cit., XIII, col. 1822.

un rôle actif qu'en raison de cette circonstance extraordinaire qu'elle porte Jésus en elle : il faut remarquer cependant qu'Origène ne voit pas dans cette circonstance l'unique cause des merveilles opérées dans la maison d'Élisabeth, et qu'à côté de l'action prépondérante de Jésus, il mentionne aussi l'influence de Marie : « Indignum est... per tres menses, nec Joannem, nec Elisabeth, *ex vicina matris Domini ET ipsius Salvatoris præsentia profecisse.* » D'ailleurs jamais on n'a prétendu attribuer à Marie une action indépendante de celle de son Fils ; c'est seulement en tant qu'associée à Jésus, à l'unique Rédempteur, qu'on lui a toujours reconnu un rôle dans l'œuvre du salut.

Le disciple d'Origène, Grégoire le Thaumaturge, revient au parallèle de saint Irénée : « Parce que la première vierge, dit-il, est tombée séduite par Satan, Gabriel apporta le message à la Vierge Marie, afin que la Vierge ressemblât à la vierge, et l'enfantement à l'enfantement. Trompée par des flatteries, Ève produisit des paroles de mort ; Marie recevant le message, enfanta le Verbe incarné, le Verbe de vie. A cause des paroles d'Ève, Adam a été chassé du paradis ; le Verbe (né) de Marie a révélé la croix par laquelle le larron est entré dans le paradis d'Adam [1] ».

Enfin le chant *Adversus Marcionem*, qui est

1. *Sermo in nat. Chr.*, 23 ; éd. cit., p. 394.

peut-être antérieur à 326, reproduit la même opposition :

Adam vi captum sic quærit Christus ubique,
Ipse viam gradiens qua mors operata ruinam [est,
Omnia perlustrans veterum monumenta viro- [rum,
Singula perspiciens, exemplis omnibus unus,
Ex utero incipiens inimicam expellere mor- [tem,
Conceptæ simul in gremio cum semine carnis
Ætates omnes tacita sapientia lustrans,
Debita suscipiens, cunctos mundare paratus,
Reddere factori multos, quos sparserat unus;
Et quia terribilis puteo demersus iniquo
Vir cecidit, suasit virgo subducta dracone,
Consilio placuit, tegmen cæleste reliquit.
Arguit hos lignum nudos, mors atra coegit;
Ex eadem massa simili ratione refecta
Jam renovata redit, flos carnis et hospita [pacis.
Virgine desponsa caro non ex semine nato
Artifici conjuncta suo, sine debito mortis.
Angelus hæc mandata Patris per sidera defert
Lucida, ut angelica credantur nuntia fama,
Virginis ut virgo, carnis caro *debita solvat.*

. . . . . .

Sponsa virum necuit, genuit sed sponsa leo- [nem;
Virgo viro nocuit, sed Vir de Virgine vicit [1].

1. L. II, v. 133 s., 178 s.; éd. Oehler, II, 787.

Ainsi l'idée du concours de Marie à l'œuvre de notre salut était une croyance universellement admise assez longtemps déjà avant le concile de Nicée. Il ne restait plus qu'à en tirer les conclusions pratiques.

CHAPITRE IV

VÉNÉRATION ET INVOCATION.

Élevée, dès la période anténicéenne, au-dessus de tous les autres saints et placée à côté de Jésus dans l'œuvre de la Rédemption, Marie a-t-elle aussi été dès lors l'objet d'un culte? Si l'on entend par le mot culte des honneurs officiels, il serait difficile de donner une solution précise à cette question, à cause de l'obscurité où sont encore plongées les origines de la liturgie. D'après ce que nous en connaissons, il semble que la réponse serait plutôt négative. Mais on ne peut rien conclure de ce fait contre l'idée qu'à cette époque on se faisait de Marie dans la vie chrétienne.

D'abord, en effet, la liturgie ne présentait pas alors les mêmes caractères que de nos jours. Les fêtes des saints étaient des fêtes locales : les fêtes universelles, c'étaient le jour du Seigneur, puis, dans la suite, la commémoraison de certains de ses mystères, sa Nativité et sa Résurrection.

Le culte des saints était étroitement lié au souvenir du jour de leur naissance au ciel, et à celui des lieux où ils étaient morts et où ils avaient été ensevelis : à ce titre, Marie ne pouvait être l'objet d'un culte liturgique[1]. Peut-être cependant, à Bethléhem, où un souvenir local, la grotte de la Nativité, rappelait sa mémoire, la célébrait-on par

1. Cf. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum,* éd. cit., et *Die christlich. Cultusgebäude im Altertum* (Cologne, 1893), en particulier le chap. : Die Grab- und Reliquien-Kirchen vom vierten bis zum siebenten Jahrhundert. Cf. aussi Jubaru, *Études religieuses* du 20 janvier 1907, p. 154 : Sainte Agnès a pu avoir au IVe siècle « un culte extérieur plus développé en certains points que celui de la sainte Vierge; mais cela ne lui est pas spécial et provient du mode de formation de la liturgie. Avec les fêtes de Pâques, de Pentecôte, de Noël ou d'Épiphanie, on ne célébra d'abord que les anniversaires des martyrs. D'illustres martyrs, comme saint Justin, ne furent pas fêtés à Rome parce qu'on ignorait la date de leur anniversaire. Pour fêter spécialement la sainte Vierge, il fallut créer des anniversaires fictifs de sa Nativité, de sa Dormition. Ainsi on s'explique pourquoi les fêtes propres à la sainte Vierge apparaissent tardivement; pourquoi saint Ambroise, par exemple, a une hymne pour sainte Agnès et n'en a point pour la sainte Vierge. Il suffit d'ouvrir les écrits d'Ambroise pour constater que cette absence de solennité liturgique spéciale, n'empêchait point de manifester une incomparable vénération envers la mère de Notre-Seigneur. L'anniversaire de sainte Agnès a été la fête patronale des vierges du IVe siècle, parce que la sainte Vierge n'avait pas d'anniversaire fêté, et qu'Agnès était la vierge martyre la plus célèbre du monde latin, comme sainte Thècle, compagne de saint Paul, était la plus célèbre du monde grec ».

un office liturgique. Origène nous apprend en effet qu'on montrait à Bethléhem la grotte où Jésus était né, et dans la grotte, la crèche où il fut placé, entouré de langes [1], et Eusèbe raconte que le lieu de la naissance humaine du Sauveur était renommé, et que, pour cette raison, la très pieuse impératrice l'enrichit de monuments remarquables et orna magnifiquement la grotte sacrée de l'enfantement de la Mère de Dieu qui s'y trouvait [2]. Or on sait que les églises bâties sous Constantin s'élevaient en général au-dessus des lieux qui avaient été précédemment l'objet d'un culte.

En second lieu, la figure de Marie ne se présentait pas aux regards des fidèles de ce temps sous le même aspect que celle des autres saints. Ceux-ci étaient d'anciens compagnons d'armes, qui s'étaient trouvés jadis dans la même situation que leurs admirateurs. Le point culminant de leur vie qui provoquait la pieuse vénération des fidèles, leur martyre, attirait l'attention avant leur union au Christ ; chaque saint constituait une in-

1. Origène, *c. Cels.*, I, 51 ; éd. cit., I, 102 : Ἀκολούθως τῇ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ περὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἱστορίᾳ δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἡ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη.

2. Eusèbe, *Vie de Constantin*, III, 41 ; éd. cit., p. 95 : Καὶ τόπος αὐτοῦ τῆς ἐνσάρκου γενέσεως ὀνομαστὶ παρ' Ἑβραίοις ἡ Βηθλεὲμ ἐκηρύττετο. διὸ δὴ βασιλὶς ἡ θεοσεβεστάτη, τῆς θεοτόκου τὴν κύησιν μνήμασι θαυμασίοις κατεκόσμει, παντοίως τὸ τῇδε ἱερὸν ἄντρον φαιδρύνουσα.

dividualité à part, orientée sans doute vers le Christ, mais n'évoquant qu'au second plan la pensée du Christ : il était donc naturel qu'on leur vouât un culte spécial. Marie, au contraire, n'avait de sens qu'auprès de Jésus. Dans la conception, dans la visitation, dans l'enfantement, avec les bergers, avec les mages, avec Siméon, au Temple, à Nazareth, à Cana et près de la croix, partout, dans l'Évangile, elle est inséparablement unie à Jésus. De même, après la période évangélique, nous avons vu que c'est toujours à cause de Jésus et à côté de Jésus qu'elle est mentionnée : ses mystères, ce sont les mystères de Jésus, et sa gloire, c'est le rejaillissement de la gloire de Jésus. On honorait la Mère en même temps que le Fils[1], il n'y avait donc pas lieu de lui consacrer une liturgie spéciale, du moins aussi longtemps que prédominait l'ancienne conception liturgique.

S'il est difficile d'établir que Marie ait reçu, dans les trois premiers siècles, des honneurs proprement liturgiques, ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'elle a été pour les fidèles de ce temps un objet de vénération. Cette vénération s'est traduite d'a-

1. L'homélie de Grégoire le Thaumaturge sur la *Nativité du Christ* le montre déjà clairement; dans la période suivante, l'étude des hymnes de saint Ephrem et des premières fêtes de la Vierge (Rencontre, Annonciation, etc.) le prouverait à l'évidence.

bord dans les nombreux récits sur l'origine de Jésus, où la Mère était exaltée avec le Fils. Il suffit de se rappeler les deux premiers chapitres de saint Luc, *le Livre de Jacques, l'Ascension d'Isaïe, les Oracles sibyllins*. D'autres récits analogues devaient circuler parmi les fidèles; nous n'avons probablement qu'une faible partie de cette littérature anonyme. Ce qui nous en reste nous permet de juger de l'intérêt que devait y prendre la piété populaire. Le *Protévangile* en particulier a joui d'une vogue immense et continuera à en jouir même après qu'il aura été officiellement mis au rang des écrits apocryphes.

Une autre manifestation de la piété des fidèles envers la Mère de Jésus se trouve dans les peintures des catacombes. La figure de Marie y apparaît souvent. Il est vrai qu'on peut en dire autant de certains personnages de l'Ancien Testament. Mais il faut remarquer que, tandis que ces derniers n'interviennent que pour symboliser le salut que Dieu accorde aux défunts, les scènes où Marie est représentée ont leur intérêt en elles-mêmes. Parmi les peintures mariales antérieures au quatrième siècle, deux figurent la prophétie d'Isaïe, trois l'adoration des Mages, une autre une tradition de voile. Dans cette dernière, l'évêque est représenté en train de « faire l'allocution; le geste de sa main étendue, que suit son regard, est dirigé vers le lieu où nous voyons Marie avec son divin

Fils sur les genoux. Il semble que par son geste, il veuille dire à la vierge, comme Liberius à sainte Marcelline : *Hanc imitare, filia.*

« Sur toutes ces peintures, la figure de l'Homme-Dieu occupe naturellement la place principale. Néanmoins elles sont aussi une glorification de sa très sainte Mère. Manifestement Marie y tient un rang important et est une figure principale. L'antiquité nous a aussi laissé des peintures où elle est la figure principale, nous voulons parler des peintures de l'Annonciation. Elles apparurent dans l'art des cimetières vers la fin du deuxième siècle. Les artistes suivent le récit de la Sainte Écriture et représentent le moment du colloque qui finit par le consentement de la Vierge : « Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon ta parole! » L'ange, revêtu des habits propres aux figures des saints, est debout devant la Vierge et soulève la droite en faisant le geste de parler. Marie est assise en recevant le message, et par là le peintre a voulu exprimer sa supériorité sur l'ange. On connaît jusqu'à présent deux peintures de l'Annonciation, l'une de la fin du deuxième siècle... l'autre du milieu du troisième... La première scène surtout mérite notre attention, parce qu'elle ne forme pas un anneau d'une chaîne continue de peintures christologiques, parmi lesquelles elle se confondrait pour ainsi dire, mais qu'elle apparaît isolée, et forme l'unique peinture de tout un plafond. Par

là l'artiste a montré quelle importance il donnait à la personne de la sainte Vierge [1] ».

Les découvertes archéologiques futures nous révéleront sans doute ailleurs qu'à Rome d'autres monuments artistiques de cette époque, destinés à glorifier la Vierge-Mère [2].

Une troisième expression de la vénération pour Marie, ce sont les homélies des Pères qui célèbrent la Mère avec le Fils, parfois même la Mère toute seule. La plupart des textes d'Origène que nous avons cités sont tirés de ses homélies sur le premier chapitre de saint Luc. Nous avons vu comment saint Grégoire le Thaumaturge a exalté Marie dans

1. J. WILPERT, ouvr. cit., p. 187 ss. Comme, jusqu'à ces dernières années, catholiques et protestants étaient loin d'être d'accord sur les interprétations à donner aux différentes scènes des catacombes, je donne ici l'appréciation de HARNACK (*Theolog. Literaturzeitung*, 1904, p. 17) sur l'ouvrage de Mgr Wilpert : Konfessionelle Kontroversen kann es in Zukunft auf dem Gebiet der Erklärung der Katakombenbilder kaum mehr — ich darf vielleicht sagen : nicht mehr — geben. Die Wissenschaft weiss jetzt, wie sie diese Bilder zu interpretieren und zu würdigen hat. Überall, bei der Interpretation des einzelnen Bildes und bei den notwendigen Verallgemeinerungen, zeigt der Verfasser die gleiche Besonnenheit, Umsicht und Vorurteilslosigkeit. Man kann vielleicht bei dieser oder jener Einzeldarstellung anderer Meinung sein, aber man hat nicht mehr mit « Tendenzen » zu kämpfen, sondern muss bessere Gründe wohlerwogenen Urteilen entgegensetzen.

2. Voir DELATTRE, *Le culte de la sainte Vierge en Afrique* (Paris, Lille, 1907), p. 3 ss.

Sermon sur la naissance du Christ[1]. Pierios a écrit au moins une homélie qui avait pour sujet la bienheureuse Vierge, celle que Philippe de Side intitule Περὶ τῆς θεοτόκου. On a fait sans doute d'autres discours sur Marie dont la mention n'est pas parvenue jusqu'à nous.

Enfin le meilleur témoignage de la vénération des fidèles de ces temps pour la Vierge, c'est leur préoccupation de conserver et de défendre le souvenir de sa perpétuelle virginité, d'affirmer sa sainteté éminente et de mettre en lumière le rang à part qu'elle occupe à côté du Rédempteur. C'était là un culte spontané, qu'aucun culte officiel n'eût égalé.

A-t-on aussi, dès cette époque, invoqué Marie? La remarque faite au début de la seconde partie de ce travail à propos de la rareté de certains documents doit surtout ici trouver son application. On consigne dans les livres des idées et des actes extérieurs, mais ce qui se passe dans l'intimité entre l'âme et le monde surnaturel, on ne le confie qu'accidentellement à l'écriture. Nous n'avons pas de

1. L'homélie sur *La sainte Mère de Dieu toujours Vierge*, publiée par Conybeare dans l'*Expositor*, 1896, p. 161, attribuée à Grégoire par Conybeare et regardée par Bardenhewer comme pouvant être authentique (*Gesch. der altchr. Lit.*, II, 285), n'est certainement pas de Grégoire ce ne sont pas ses pensées ni son style.

documents qui nous montrent qu'on ait adressé des prières aux saints avant la seconde moitié du IIe siècle[1]. A partir de cette époque, on voit se développer la doctrine du pouvoir d'intercession des saints[2]. Que Marie n'ait pas été exclue de ce pouvoir, qu'on attribuait non seulement aux martyrs mais à tous les justes de l'Ancien et du Nouveau Testament, même aux simples fidèles trépassés[3], cela ne fait pas de doute. Mais a-t-il été fait expressément mention d'elle à propos de ce pouvoir? Saint Irénée, comparant Ève à Marie, s'exprime ainsi : « Si ea (Eva) inobedierat Deo, sed haec (Maria) suasa est obedire Deo, ut virginis Evae Virgo Maria fieret advocata[4]. » Il a reproduit la même expression dans l'*Exposition de la Prédication apostolique*[5]. Le mot « advocata », qui nous rappelle instinctivement le *Salve Regina*, a souvent fait attribuer à l'évêque de Lyon l'affirmation du pouvoir particulier d'intercession de la Mère de Dieu. Ce terme a certainement ici un autre sens. « Advocatus » marque dans saint Irénée soit l'idée de consoler : (Jesus) « advocabat omnes homines plangentes[6] »; soit plus souvent celle de

1. J. P. Kirsch, *Die Lehre der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum.*, p. 36.
2. *Ib.*, p. 47 ss.
3. *Ib.*
4. Cf. p. 245.
5. Cf. p. 246.
6. *Adv. haer.*, III, 9, 3; éd. cit., col 871.

venir au secours : c'est ainsi que, parlant des docètes qui nient l'humanité de Jésus et empêchent ainsi la destruction du péché, il écrit : « Advocationem præbent peccato [1] ». Ailleurs, réfutant des hérétiques qui contestent le salut d'Adam, il démontre que si Adam n'est pas sauvé, le serpent et la mort ne sont pas vaincus et s'exprime ainsi : « Qui contradicunt saluti Adae... advocatos se serpentis et mortis ostendunt [2] ». C'est cette dernière signification de venir au secours qu'il faut donner au mot « advocata » appliqué à la Vierge : Marie est venue au secours d'Ève en réparant, au moment de l'Incarnation, ce que la première femme avait perdu; il n'est pas question d'une intercession de Marie auprès de Dieu en faveur d'Ève et de ses enfants.

Une attestation plus sûre de l'idée qu'on se faisait de l'intervention de la Vierge en faveur des fidèles, se trouve dans un trait de la vie de saint Grégoire le Thaumaturge. Grégoire de Nysse raconte qu'une nuit que le Thaumaturge réfléchissait sur les points controversés de la foi catholique, il vit apparaître un vieillard vénérable. Effrayé d'abord, le saint s'était remis de son émotion quand le vieillard lui montra « une autre apparition, une figure féminine d'un aspect sur-

1. *Ib.*, III, 18, 7, col. 937; de même IV, 34, 4, col. 1085.
2. *Ib.*, III, 23, 8, col. 965.

humain. De nouveau effrayé, il détourna les yeux, troublé par cette vision et hors d'état d'en supporter la vue... Les deux apparitions se mirent à parler de l'objet de son doute, et de cette façon, non seulement il fut renseigné sur la vraie doctrine de la foi, mais il apprit aussi les noms des deux personnages, car ceux-ci se désignaient l'un l'autre par leurs titres. C'est ainsi, dit-il, qu'il entendit comment l'apparition féminine pria l'évangéliste Jean de découvrir au jeune homme le mystère de la piété, sur quoi son interlocuteur répondit qu'il était prêt à faire ce plaisir à la Mère du Seigneur, puisque cela lui était agréable ». Grégoire mit par écrit la formule dictée par Jean; c'est le symbole trinitaire qui porte son nom [1]. Vrai ou légendaire, ce récit doit remonter à la période anténicéenne, et donc fait connaître l'état des idées de ce temps, car Grégoire de Nysse le tenait très probablement de Macrine, originaire de Néocésarée, le diocèse du Thaumaturge, laquelle « conservait très fidèlement les paroles du très bienheureux Grégoire [2] ».

1. *De Vita S. Gregor. Thaumat.*, *P. G.*, XLVI, col. 909, 912.

2. S. Basile, frère de saint Grégoire de Nysse, écrit aux habitants de Néocésarée : Πίστεως δὲ τῆς ἡμετέρας τίς ἂν καὶ γένοιτο ἐναργεστέρα ἀπόδειξις, ἢ ὅτι τραφέντες ἡμεῖς ὑπὸ τίτθῃ μακαρίᾳ γυναικὶ παρ' ὑμῶν ὡρμημένῃ, Μακρίναν λέγω τὴν περιβόητον, παρ' ἧς ἐδιδάχθημεν τὰ τοῦ μακαριωτάτου Γρηγορίου ῥήματα, ὅσα πρὸς αὐτὴν ἀκολουθίᾳ μνήμης διασωθέντα αὖτη τε ἐφύ-

Un autre témoignage plus précieux de la croyance au pouvoir d'intercession de Marie nous est fourni par un passage des *Oracles sibyllins* qui doit dater de la deuxième moitié du IIIe siècle. Le livre II, v. 331-339, nous montre les bienheureux du paradis pouvant obtenir de Dieu la délivrance de ceux qui sont plongés dans le feu de l'enfer. Un peu plus haut, il est dit que Dieu a accordé à tous les hommes, par la main de la Vierge pure, sept jours d'éternité pour se repentir :

Ἑπτὰ γὰρ αἰώνων μετανοίας ἧμαρ' ἔδωκεν
Ἀνδράσι πλαζομένοις διὰ χειρῶν παρθένου ἁγνῆς [1].

Il s'agit sans doute des sept jours dont il est parlé au quatrième livre d'Esdras, VII, 28-33 : « Mon Fils Jésus sera révélé avec ceux qui sont près de lui, et ceux qui seront restés se réjouiront pendant quarante ans; et après ce temps, le Christ mon Fils mourra, ainsi que tous les hommes qui respirent. Et le siècle sera plongé pendant sept jours dans l'antique silence comme dans les jugements antérieurs, de sorte que nul ne subsistera. Et ces sept jours s'écouleront, et le siècle qui dormira encore sera réveillé, et il mourra parce qu'il est corrompu etc. »

λασσε καὶ ἡμᾶς ἔτι νηπίους ὄντας ἔπλαττε καὶ εμόρφου τοῖς τῆς εὐσεβείας δόγμασιν. Ep. 204, 6; *P. G.*, XXXII, col. 752 s.

1. II, 311-312; éd. cit., 43; de même VIII, 357-358; éd. cit., 165.

Marie nous apparaît donc ici comme remplissant un rôle d'intermédiaire en faveur des hommes, et ce rôle n'est pas restreint comme l'intercession des autres saints. Il est à remarquer que cette mention de Marie n'étant nullement commandée par le contexte, on peut y voir d'autant plus légitimement l'expression spontanée de la croyance populaire.

En même temps que nous voyons apparaître la doctrine sur l'intercession des saints, nous constatons l'usage de leur adresser des prières [1]. Nous n'avons cependant aucune mention spéciale d'une demande faite à Marie [2], mais cela n'a rien d'étonnant : nous ne connaissons les invocations aux défunts et aux martyrs que parce qu'elles ont été gravées sur leurs tombeaux [3]; d'un autre côté, dans les traités *De oratione* de ce temps, il est toujours question de la prière qui implique un acte d'adoration [4]. Il est donc facile de comprendre que,

1. KIRSCH, *op. cit.*, p. 54 ss.

2. S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Orat.* XXIV, 11, *In laud. S. Cypriani; P. G.*, XXXV, col. 1181) raconte que sainte Justine, martyre, conjura Marie de l'assister dans le danger qui menaçait sa virginité, et fut miraculeusement exaucée; mais ce récit ne présente pas toutes les garanties nécessaires d'un fait historique. Ce qu'on peut cependant en tirer, c'est qu'à l'époque du saint l'invocation de Marie ne devait pas être de date fraîche, puisqu'on la faisait remonter aux temps des persécutions.

3. KIRSCH, ouvr. cit., p. 55, 97.

4. *Ib.*, 59.

du moment qu'il n'existait aucune formule officielle de prière à la Vierge, — et il faudra attendre des siècles encore jusqu'à ce que nous rencontrions l'*Ave Maria,* — nous n'ayons aucun témoignage direct établissant qu'on priait la Vierge dès cette époque; mais il serait tout à fait incompréhensible, vu l'idée qu'on se faisait de la sainteté de Marie, de ses rapports intimes avec le Sauveur, de son rôle de corédemptrice et de son pouvoir spécial d'intercession, que nul n'eût songé à implorer son secours.

CONCLUSION

Avant de clore l'histoire de la marialogie dans l'Église anténicéenne, il semble utile de résumer à grands traits les résultats acquis, et de permettre ainsi de mieux juger de l'état de la question, au moment où les luttes ariennes et nestoriennes vont la poser de nouveau pour aboutir à une solution à peu près définitive.

Nous avons vu, dans la première partie de ce travail, comment, de très bonne heure, certaines données évangéliques sur Marie étaient devenues des parties fondamentales du dogme chrétien. Dès son apparition dans le monde, le christianisme s'était heurté à un puissant mouvement religieux qui avait cherché à l'absorber, et dont plusieurs principes étaient diamétralement opposés à ses propres conceptions. Ces principes se réduisaient, pour les fidèles, aux deux points suivants : 1° le monde est l'œuvre d'un

Dieu différent du Dieu de l'Évangile; 2° le Christ n'a pas eu un corps véritable. Le principal argument qu'on opposa à la seconde de ces erreurs, ce fut l'affirmation que Jésus était né de Marie. Indirectement cette affirmation ruinait l'autre erreur fondamentale, l'opposition entre le Dieu créateur et le Père de Jésus-Christ, parce que Marie rattachait le Sauveur à la création du Dieu de l'Ancien Testament.

La lutte contre les négateurs de la naissance véritable, assez énergique dès les débuts, fut particulièrement vive à partir du milieu du IIe siècle. Elle a trouvé son expression la plus parfaite dans Tertullien, et tout en perdant de son importance après lui, elle s'est poursuivie jusqu'à la fin de la période anténicéenne.

En même temps que la maternité humaine, la conception virginale devenait un des grands dogmes du christianisme primitif. Cette croyance qui, dès sa fixation dans les Évangiles, semble avoir été acceptée sans contestation par les différentes Églises, fut mise en plein relief : 1° par la lutte contre les Juifs et les païens qui la niaient ou la travestissaient; 2° par la lutte contre les hérétiques dont les uns la rejetaient, et dont les autres en méconnaissaient la signification ou en faisaient un argument contre la vérité de la maternité. Contre ceux qui ne voyaient en Jésus que l'humanité (Juifs, païens, hérétiques), elle fournissait la

preuve de sa divinité ; et contre ceux qui rejetaient son humanité au nom de sa divinité (docètes), elle fournissait la preuve de la possibilité d'une conciliation.

La maternité divine de Marie dut aussi être affirmée, du moins quant au contenu de la croyance, dans la lutte contre les hérétiques, qui tous refusaient de reconnaître l'union en un seul être des natures divine et humaine. Cependant la manière dont la question était posée n'exigeait pas l'emploi de l'expression « Mère de Dieu » : mais on trouve des expressions équivalentes chez tous les Pères anténicéens. Tertullien, en faisant la théorie de l'union hypostatique, et surtout Origène, en faisant celle de la communication des idiomes, écartaient les difficultés théoriques qui s'opposaient à la création du mot θεοτόκος. Peut-être Origène l'a-t-il déjà prononcé. Mais on ne peut citer aucun Père anténicéen qui s'en soit certainement servi, quoiqu'il ait certainement existé avant la lutte arienne.

Les affirmations relatives à Marie, à cause de la corrélation intime qui les unissaient aux affirmations christologiques, servaient ainsi à garantir la saine doctrine sur le Christ. Aussi l'article : « Né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie », fit-il partie du premier symbole connu, le symbole romain, qui allait servir de base à tous les symboles postérieurs ; et là où il n'existait pas encore

de symbole, le contenu de cet article était au nombre des vérités que tout fidèle devait connaître.

Dans la deuxième partie de cette étude, nous avons examiné les affirmations où Marie apparaît, non plus seulement comme une formule dogmatique, mais comme une personne attirant pour elle-même l'attention pieuse des fidèles. Ces affirmations ont trait à sa virginité *in partu* et *post partum,* à sa sainteté, à son rôle de corédemptrice et à son culte.

La question de la virginité *in partu,* dès qu'elle s'est posée explicitement, a été partout résolue affirmativement, sauf par Tertullien. Cette croyance s'est traduite par diverses traditions qui, différentes dans leur expression, avaient toutes pour but d'affirmer la conservation de la virginité de Marie après son enfantement. La virginité *in partu* nous apparaît ainsi comme une extension de la virginité *ante partum.*

Il en est à peu près de même de la question de la virginité *post partum* : dès que nous la voyons posée, nous la voyons aussi résolue dans un sens affirmatif, sauf par Tertullien. A partir d'Origène, nous ne rencontrons plus que des hérétiques pour rejeter cette croyance. A la suite du *Protévangile*, on voyait en général dans les « frères du Seigneur » des fils de Joseph issus d'un premier mariage. Hégésippe cependant, plus rapproché des traditions palestiniennes, paraît en avoir fait des cousins de

Jésus. De même que la virginité *in partu*, la virginité *post partum* nous apparaît comme une extension de la virginité *ante partum*. Comme la virginité *in partu* et plus que la virginité *in partu*, elle a pour effet la glorification de Marie, car si dans la première il s'agit encore assez directement de la gloire de Jésus, ici c'est l'honneur de Marie qui est avant tout en cause ; Marie devient ainsi la première des vierges.

La sainteté de Marie, déjà nettement caractérisée par saint Luc, est constamment affirmée durant la période anténicéenne. La piété des fidèles a essayé de compléter les traits évangéliques de la physionomie religieuse de la Vierge. L'exemption de toute faute en Marie est supposée par la façon de parler de tous ceux qui ont fait allusion à ce point, sauf par Tertullien qui n'a guère vu en Marie qu'une femme ordinaire, et par Origène, qui, pour des raisons théologiques et exégétiques, attribue à Marie une infidélité passagère. Cette sainteté de Marie a pour principe sa qualité de Mère du Sauveur, et elle est d'ordinaire mentionnée à propos de sa virginité.

Marie apparaît comme un idéal de vertu avec cette nuance particulière que lui donne sa qualité de femme et de Vierge. Elle domine les autres saints, quoique non encore aussi ostensiblement que dans la suite.

En même temps qu'on considérait les rapports

religieux qui unissaient Marie à son Fils d'une façon spéciale, on s'aperçut aussi qu'elle devait lui être associée d'une manière particulière dans l'œuvre même qu'il était venu accomplir. La liaison qui, dès l'Évangile, rapprochait l'idée de Marie de celle de la Rédemption, a été de bonne heure mise en lumière : 1° parce que la lutte contre les négateurs de la maternité de Marie amenait leurs adversaires à insister sur les relations qui unissaient cette maternité à la Rédemption ; 2° parce que la naissance virginale de Jésus était considérée comme la figure de la nouvelle naissance qu'il nous avait méritée; 3° parce que le parallélisme qu'on voyait entre Notre-Seigneur et Adam exigeait qu'on opposât à l'œuvre d'Ève l'œuvre de Marie. Cette œuvre de Marie était plus qu'un concours passif prêté au Sauveur, pour tous ceux qui voyaient en Marie autre chose qu'un instrument matériel de l'Incarnation. Le côté actif de cette coopération, déjà marqué par saint Justin, a été mis en relief surtout par saint Irénée, dont la doctrine sera acceptée par les générations suivantes.

Marie ne semble pas avoir été honorée d'un culte liturgique pendant les trois premiers siècles, ce qui n'est pas fait pour étonner si l'on se reporte à la conception liturgique des premiers temps; mais elle fut certainement un objet de vénération pour les fidèles. Cette vénération s'est traduite dans les

récits sur la conception et l'enfantement virginal, dans l'art des catacombes, dans les homélies des Pères et surtout dans ce travail de glorification qui a fait d'elle un personnage à part à côté de Jésus. On ne peut citer aucun témoignage certain établissant qu'on ait prié la Mère de Dieu dès cette époque; mais le silence des documents s'explique aisément, et la comparaison avec les autres bienheureux qu'on invoquait au moins à partir de la seconde moitié du IIe siècle, ainsi que le pouvoir spécial d'intercession attribué à Marie ne permettent pas de douter qu'à elle aussi aient été dès lors adressées les prières des fidèles.

En somme, la plupart des éléments actuels de la marialogie sont déjà assez nettement développés à la veille du concile de Nicée : la maternité humaine et la conception virginale ont passé comme articles de foi dans le symbole; la maternité divine est reconnue, il ne reste plus qu'à en sanctionner officiellement le mot; la tradition relative à la conservation de la virginité est universellement acceptée au moins comme une croyance pieuse; si la parfaite sainteté de Marie va torturer longtemps encore certains théologiens, elle est admise depuis les commencements par la piété des fidèles; la coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption ne sera guère proclamée plus haut que l'a fait saint Irénée; par contre, la vénération et l'invocation sont destinées à prendre encore d'in-

définis accroissements. Les principes sont posés, et déjà on a commencé à s'engager dans la voie des conclusions; mais on n'est encore qu'à l'entrée de cette voie qui est sans terme.

Nous n'avons pas traité à part des facteurs du développement marialogique durant cette période : le simple exposé des croyances des fidèles a, ce semble, suffisamment montré les influences sous lesquelles elles se sont affirmées. Il reste cependant à en dire un mot avant de finir, parce que les influences que nous avons constatées ne sont pas celles que les historiens protestants assignent d'ordinaire au développement de la marialogie primitive. D'après eux, ainsi qu'il a été dit dans la préface, les causes de la naissance et de la rapide extension de la piété envers Marie étaient, d'un côté, la mentalité polythéiste des peuples convertis, exigeant une divinité féminine pour tenir lieu des Vénus, des Déméters et des Astartés qu'il avait fallu abandonner; de l'autre, la considération excessive attribuée à la virginité ascétique, tirant de son obscurité — pour en faire subitement un modèle de toutes les vertus — la *Vierge*, Mère du Sauveur. La première de ces influences n'a pas été touchée durant ce travail, pour la raison qu'on n'en rencontre nulle trace dans la période anténicéenne. Elle serait à examiner dans la période suivante à propos des Collyridiens.

La seconde influence se présente avec une apparence plus plausible. Il est vrai, d'abord, qu'à la base des affirmations sur la triple virginité de Marie, se trouvait le principe de la supériorité de la virginité religieuse sur le mariage. Aussi, si la conception virginale a été affirmée comme un postulat de la divinité de Jésus, n'a-t-elle pas seulement été défendue comme un argument en faveur de cette divinité.

Il est vrai encore que c'est à propos de la virginité de Marie qu'il est fait mention de sa sainteté, laquelle apparaît comme une extension de sa virginité. Mais d'autre part, Marie ne pouvait être honorée comme une vierge que si on lui attribuait la virginité perpétuelle, et pour s'occuper de la question de sa virginité perpétuelle, il fallait qu'on eût par ailleurs des raisons de s'intéresser à elle. Si donc on remarque que son titre de Vierge a contribué à lui attirer des honneurs spéciaux, encore faudra-t-il reconnaître que là n'est pas le principe de ces honneurs. Du reste, pendant la période où nous sommes, on ne peut pas constater une relation entre l'estime de la virginité ascétique et le développement de la marialogie, sinon en ce sens que l'idée de la perfection et celle de la virginité étant associées intimement, c'est *à propos* de la virginité de Marie qu'on songeait à sa sainteté, sans y voir la *cause* même de sa sainteté. Dans les écrits de cette époque qui

parlent des avantages de la vie continente, on ne songe guère à faire mention de Marie : Origène et saint Cyprien la passent complètement sous silence quand ils exaltent la vie virginale ; Méthode, dans le *Banquet des dix Vierges*, se contente de rappeler que le Christ a voulu naître d'une Vierge ; la *Lettre* du Pseudo-Clément *aux Vierges* cite Marie en même temps que le Précurseur, Jean l'apôtre, Paul et Barnabé ; les *Actes de Paul et de Thècle*, qui, de tous les écrits anténicéens exaltent peut-être le plus la vie de virginité, la mettent en rapport avec la résurrection, mais non avec la conception surnaturelle. Seule, une peinture des catacombes semble représenter Marie comme modèle des vierges. Le développement de la virginité religieuse et celui de la marialogie semblent avoir cheminé parallèlement en ces premiers temps sans avoir guère eu de points de contact. Ce n'est pas à dire qu'il en sera toujours ainsi.

Le vrai facteur du développement marialogique primitif se trouve ailleurs : il est dans les rapports tout spéciaux qui unissent Marie à Jésus. Comment cela s'est vérifié à propos des affirmations dogmatiques, la première partie de ce travail l'a suffisamment montré. Il n'est guère plus difficile de constater que c'est aussi à cause de Jésus que Marie est devenue l'objet de l'attention pieuse des fidèles. Le fait est manifeste dans saint

Luc. De même nous voyons nettement dans le *Protévangile* que la virginité *in partu* et *post partum*, ainsi que la sainteté de Marie, n'ont qu'un but, l'honneur de Jésus. Comme l'a remarqué récemment encore un protestant, « si l'auteur a voulu rendre évidente la pureté de la mère depuis le commencement jusqu'à la fin », ç'a été pour « sauvegarder la pureté de la naissance de Jésus », et s'il « oublie presque le Christ en chemin », c'est le Christ cependant qui « est au terme[1] ». C'est également à propos de Jésus qu'on glorifie Marie dans les autres apocryphes, qu'on la célèbre dans les homélies, qu'on la représente dans les peintures et qu'on lui attribue un rôle spécial dans l'œuvre de la Rédemption. D'ailleurs Origène, qui nous a donné de Marie un portrait plus idéalisé qu'aucun de ses prédécesseurs et qui a, pour ainsi dire, érigé en dogme sa perpétuelle virginité, nous dit clairement quel est le principe de ses grandeurs. Celle qui avait porté le Sauveur ne pouvait rien avoir de bas, mais devait être pleine de toutes les vertus[2]; « le corps qui avait servi

1. Meyer dans *Neutest. Apokr.*, p. 50.

2. *Hom.* 8 *in Luc.*, éd. cit, XIII, col. 1821 : « Quia respexit in humilitatem ancillae suae. » In quam humilitatem Mariae respexit Dominus? Quid habebat mater Salvatoris humile atque dejectum, quae Dei Filium gestabat in utero? Quod ergo dicit: « Respexit in humilitatem ancillae suae », tale est quasi dixerit : Respexit in justitiam ancillae suae, respexit in temperantiam, respexit in fortitudinem atque sapientiam.

d'instrument au Verbe » devait être resté vierge; c'est pourquoi « il serait messéant d'attribuer à une autre femme qu'à Marie le titre de première des vierges ». Sa qualité de Mère du Sauveur, qui avait servi à maintenir la saine doctrine sur le Christ, était aussi pour elle-même le principe de sa glorification. En somme, toute l'histoire des origines de la marialogie se présente comme l'histoire de la défense et de l'extension de la christologie : la Mère garantissait le Fils, et la gloire du Fils commençait à rejaillir sur la Mère.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE VII
BIBLIOGRAPHIE XIII

PREMIÈRE PARTIE

MARIE DANS LE DOGME

CHAP. PREMIER. — MATERNITÉ HUMAINE 1

La mentalité gnostique et la maternité humaine, 1. — Les premiers gnostiques : l'opposition de saint Ignace et de saint Polycarpe, 5. — Valentiniens et Marcionites, 13. — L'opposition catholique au temps de saint Irénée, 19; — de Tertullien, 27; — après Tertullien, 48.

CHAP. II. — CONCEPTION VIRGINALE 57

Les Ébionites primitifs, 58. — Les Juifs (Panther), 68. — Cerinthe et Carpocrate, 70. — Les Docètes, 74. — La conception virginale dans saint Ignace, 76; — dans saint Justin, 76; — dans saint Irénée, 91; — dans Tertullien, 94; — dans saint Hippolyte, 100; — dans Origène, 105; — dans les autres Pères du IIIe siècle, 115; — dans Lactance, 116.

CHAP. III. — MATERNITÉ DIVINE 121

Le mot et la chose, 121. — Les gnostiques et l'union des deux natures, 122. — Affirmations de la chose dans saint Ignace et saint Justin, 123; — dans saint Irénée, 124; — dans Tertullien, 130; — dans saint Hippolyte, 132. — Le mot dans Origène? 133; — dans Pierios? 135; — avant Nicée, 135.

CHAP. IV. — MARIE DANS LE SYMBOLE..... 136

Hypothèses sur les symboles primitifs, 136. — Le *Natus ex Maria Virgine* dans le Symbole romain, 139; — dans les règles de foi de l'Orient, 145.

DEUXIÈME PARTIE

MARIE DANS LA PIÉTÉ

INTRODUCTION..... 153

CHAP. PREMIER. — VIRGINITÉ PERPÉTUELLE : *A.* **Virginité « in partu »**..... 159

Le Protévangile de Jacques, 160. — Saint Ignace? saint Justin? 171. — Saint Irénée, 172. — L'Ascension d'Isaïe et l'Évangile de Pierre, 173. — Clément d'Alexandrie, 175. — Tertullien, 178. — Origène, 182. — Saint Grégoire le Thaumaturge, 185.

B. **Virginité « post partum »**..... 190

Le Protévangile, 190. — L'Évangile de Pierre, Clément d'Alexandrie, 192. — Tertullien, 193. — Origène, 194. — Après Origène, 197. — Hégésippe, 198. — Le témoignage d'Hégésippe sur les « Frères du Seigneur », 202.

CHAP. II. — SAINTETÉ..... 209

Saint Luc, 209. — Le Protévangile, 212. — Interpolation chrétienne des oracles sybillins au IIIe siècle, 214. — Saint Justin, saint Irénée, 215. — Saint Hippolyte, 216. — Clément d'Alexandrie, 219. — Origène, 219. — Après Origène, 225. — La place de Marie parmi les autres saints, 227. — L'attitude de Tertullien, 231.

CHAP. III. — COOPÉRATION A LA RÉDEMPTION.... 238

Dans les premiers écrits, 238. — Marie, la nouvelle Ève : saint Justin et saint Irénée, 240. — Tertullien, saint Hippolyte, 247. — Origène, 250. — Saint Grégoire le Thaumaturge, 252. — Poème contre Marcion, 252.

CHAP. IV. — VÉNÉRATION ET INVOCATION..... 255

Culte officiel, 255. — Manifestations de la piété : apocryphes, peintures des Catacombes, homélies, 259. — Pouvoir d'intercession, 262. — Invocation, 267.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION..... 269

Les résultats acquis, 269. — Les facteurs du développement marialogique primitif, 276.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01011 3639